1943/44

HUVUDDRAGEN AV HÄGERSTRÖMS FILOSOFI

AKADEMISK AVHANDLING

SOM MED TILLSTÅND AV VITTBERÖMDA FILOSOFISKA FAKULTETENS I UPPSALA HUMANISTISKA SEKTION FÖR FILOSOFIE DOKTORSGRADS VINNANDE TILL OFFENTLIG GRANSKNING FRAMSTÄLLES Å UNIVERSITETETS LÄROSAL X LÖRDAGEN DEN 19 FEBR. 1944 KL. 10 F. M.

AV

ERNST LOGREN
FIL. LIC., UPPL.

UPPSALA 1944. WRETMANS BOKTRYCKERI AKTIEBOLAG. 3409 43

HUVUDDRAGEN AV HÄGERSTRÖMS FILOSOFI

AKADEMISK AVHANDLING

SOM MED TILLSTÅND AV VITTBERÖMDA FILOSOFISKA FAKULTETENS I UPPSALA HUMANISTISKA SEKTION FÖR FILOSOFIE DOKTORSGRADS VINNANDE TILL OFFENTLIG GRANSKNING FRAMSTÄLLES Å UNIVERSITETETS LÄROSAL X LÖRDAGEN DEN 19 FEBR. 1944 KL. 10 F. M.

AV

ERNST LOGREN

FIL. LIC., UPPL.

UPPSALA 1944. WRETMANS BOKTRYCKERI AKTIEBOLAG. 3409 43

INNEHÅLL.

Orienterande inledning (1—9).

Ur nyboströmianismens tankevärld.

Efraim Liljeqvist (10—27). Vitalis Norström (27—59).

Hägerströms tidigare period.

Empiristisk etik (60—83). Rationalistisk etik (83—108). Kunskapslära (108—116). Stat och rätt (116—181). Kants Ethik (181—287).

Hägerströms senare period.

A. *Den nya teoretiska ståndpunkten.*

Das Prinzip der Wissenschaft (288—329). Empiriskt självmedvetande (330—364). Botanisten och filosofen (365—371). Selbstdarstellung (371—397).

B. *Den nya praktiska ståndpunkten.*

Inledning (398—422). Kritiska punkter i värdepsykologien (422—440). Den juridiska viljeteorien (440—484). Tillitsteorien och löftet i privaträtten (484—494). Romersk rätt och nyare naturrätt (494—528). Viljeteori i marxismen (529—540).

Speciella och kompletterande utredningar.

Sociala vidskepelser (541—577). Naturrättens historiska idéperspektiv (577—599).

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548007_0034

Orienterande inledning.

Några synpunkter på meningsbegreppet.

I.

De sista tjugo årens arbete på psykologiens och filosofiens områden har till god del rört sig kring meningens, betydelsens, värdets och totalitetens idéer. Vi möta här en samlad reaktion mot den objektivismens utgestaltning i positivistisk riktning, som blev resultatet av filosofiens utveckling efter Kant och Hume.

Denna nya uppmärksamhetsriktning knyter sig i viss utsträckning till namnet Wilhelm Dilthey men även till tankar och uppslag från skilda tider, vilka förenats med nya rön och spekulationer. I det närmare utförandet ha de skilda riktningarna ofta gått starkt isär. Men i sin avvisande hållning mot den klassiska positivismen göra de i stort sett gemensam sak. Innan vi försöka en kort belysning av det nya och för våra syften betydelsefulla i nutidens meningsspekulation, ha vi först att kasta en blick på den utveckling, som faktiskt höll på att leda till meningsbegreppets utvisning ur filosofien. Denna skiss följer den utmärkta framställning, som ges i Fr. Seiferts arbete »Psychologie. Metaphysik der Seele» (1928), och avser endast en inledande orientering.

Grundtendensen i den nyare tidens tänkande, som reagerade mot medeltidens substans- och ändamålsspekulation, frågar från början efter fenomenens föregående orsaker, ej efter deras väsen. Substans- och formbegreppen avlöstes av krafter och rörelser, genusbegreppet av lagen. Allt kvalitativt omsattes i mätbara element, som subsumerades under likformiga matematiska lagar. Skeendet, rörelsen, den verkande aktiviteten blev det verkligas grundtyp.

Även psykiska förhållanden återfördes på kausala sammanhang. Man samlade fall och sönderdelade dem i enskilda skeenden,

som underordnades under en likformig regel. Här fanns ingen uttrycksform för medvetandet som individuell enhet, för själen som totalväsen. För *Descartes* blev medvetenheten själens väsen och natur: medvetandet är då det, som icke är objekt, det är en abstrakt funktion, det blotta korrelatet till det objektiva varat, en enhetlig referenspunkt, i och genom vilken innehållet ter sig som givet. Medvetandet är det, för vilket något är objekt. I grunden äro redan hos Descartes medvetandets funktioner blott ett sätt för det objektivas referens till det enhetliga abstrakta medvetandet över huvud, vars enda innehåll är den relation, vari den objektiva kunskapen står till *tänkandets* enhetliga subjekt. Det, varom själen ej är medveten, existerar ej i henne. Det medvetna tänkandet är här den psykiska grundformen, det omedvetna är försvunnet. Tänkandets klarhet och tydlighet möjliggör orienteringen i rummets och kropparnas värld. Allt syftar på den matematiska kunskapens rationella allmängiltighet, ej på det inre livet som den sanna verkligheten.

Hos Kant möter även »gemytet» som en totalitet av tanke, känsla och vilja, men för psykologien som vetenskap komma blott »det inre sinnets företeelser» ifråga; hans åskådning visar två oförenliga grundaspekter.

Hela denna tankeutveckling desavuerar idén om gudsbelätet till förmån för »det inre ljuset», för ratio som absolut norm och auktoritet. Det är därför som endast det teoretiska själslivet intresserar. Även hos Leibniz slå de nya tendenserna igenom. Närmast frågar han efter den enkla, inom sig enhetliga substansen. Grunden till dess enhet ligger i en ursprunglig kraft och väsenhet, substansens väsen är kraft, förmåga av skapande aktivitet. Endast själar kunna verka ur sin inre enhetliga kraft; allt verkligt måste därför vara själsartat.

Men det psykiska skapar blott föreställningar. Till sist återföres all mångfald, allt åtskillnad hos det psykiska livet på förnimmelsernas grad av medvetenhet. Viljan blir ytterst den blotta strävan att övergå från en förnimmelse till en annan. Själslivet sammansättes av oändligt små, diskreta förnimmelser; det psykiska är i sista hand ingen odelad och kontinuerlig enhet. Denna tendens att uppfatta förnimmelsen (föreställningen, sensationen) som det egentligt psykiska tar alltmer ledningen i hela den nyare psykologien.

Alltifrån Hobbes ser den engelska psykologien det psykiska som ett kausalt system av enkla och isolerade element, av sensationer eller sinnesförnimmelser. Att förklara blev här att konstruera lagbundna förhållanden som betingade de psykiska smådelarnas simultana och successiva förbindelser. Även hos Wolff reducerades den psykiska helheten till ett begränsat antal yttersta element och deras lagbundna orsakssammanhang. Han trodde sig kunna jämföra föreställningarnas storlek. Kant fann det omöjligt att kvantitativt bestämma det inre sinnets företeelser, som voro intensiva storheter: endast empirisk verifiering var möjlig i psykologien, som därför ej var någon sträng vetenskap.

Hos Herbart äro föreställningarna de yttersta psykiska elementen. Allt psykiskt (känslor, tankar o. s. v.) är föreställningsmekanismens modifikationer och biprodukter. Det psykiska skeendet mätes genom föreställningarnas matematiska intensitetsförhållanden. Föreställningsförloppet bestämmes av tryck, stöt, motstånd, tröghet; föreställningar hämma varann eller sammansmälta, därmed förklaras de givna medvetenhetsfenomenen.

Även efter Herbart härskade idealet av en matematisk och kvantificerande tolkning av det psykiska. Särskilt syntes denna bekräftas vid studiet av sensationen, av sammanhangen mellan retning och reaktion, fysiologisk orsak och psykologisk verkan. De egentliga svårigheterna togo vid, när det gällde att matematiskt förklara de högre själsföreteelserna; det blev allt svårare att finna stränga och nödvändiga lagar och att förklara medvetandets enhet som en förbindelse av psykiska atomer. Därmed var marken beredd för en ny betraktelse, som åter införde meningens, betydelsens, helhetens, uttryckets, gestaltens, individualitetens begrepp i psykologien. Man utgår åter från en helhet, som går före delarna. Förståelse och tolkning inifrån bli här lösensorden.

En lärorik inblick i det nya betraktelsesättet och en god sammanfattning av dess viktigaste tankegångar möta vi hos *Eino Kaila* i hans »Personlighetens psykologi» (1934), till vilken framställning vi hänvisa.

Hos Kaila möter oss det psykiska som gestaltad helhet, som meningsfull ordning. Positivismens rena sensationer, den isolerade mångfalden äro tomma konstruktioner utan verklighetsunderlag. Både det organiska och det psykiska livet ledes av behov. Dess yttringar äro meningsfulla just som former av

behovstillfredsställelse. Positivismens associations- och suggestionsteorier förnekas eller avgränsas genom hänvisningen till livets övermekaniska karaktär. Men i likhet med många andra helhetspsykologer stannar Kaila som filosof i en modifierad positivism. Det innersta och egentligaste självet, det »djupandliga» livet blir ytterst en symbolisk drömbild. Därmed avvisas idealismens djupaste tankemotiv som ovetenskapligt. Så kommer Kaila i grunden tillbaka till den antika ståndpunkten, för vilken våra begrepp om jag, självmedvetande, enhetlig vilja voro fullkomligt obekanta. Antiken överförde förnimmelsen av personens meningsupplevande och meningsinläggande centrum på varande ting och en varande objektiv ordning, och den plastiska klarheten hos en sådan åskådning utövar sin suggestiva verkan än i dag. T. o. m. när den nyplatonska förnuftstanken i princip brutit igenom, återkommer den antika dogmatismen i regel genom någon bakport. Det mest typiska exemplet är Hegel, hos vilken förnuftsidén är det grundläggande tankemotivet, medan han i utförandet åter upptar både den objektiva metafysiken och den teosofiska irrationalism, som är en estetistiserande dogmatisk förflackning av den nyplatonska idén.

II.

Hegel har gjort en epokgörande logisk insats genom sin skarpa distinktion mellan begreppsinnehållen fakticitet, bestämdhet (yttre avgränsning från annat) och självreferens (inre slutenhet, »begrepp», mening, förnuft, inre oändlighet) och, som subjektiv motsvarighet, mellan varseblivnings-, förstånds- och förnuftskunskap. Förståndet begränsar, fixerar, absolutifierar, isolerar, förändligar, medan förnuftet förenar (»sammansätter»), i sig upptar och omsluter och därmed oändliggör de fasta bestämdheterna, som så inordnas i livets och andens oändliga helhet, det universella sammanhang, bredvid vilket intet annat kan falla. Men tanken att ur meningen och meningskunskapen kausalt härleda varseblivningens och förståndets funktioner och innehåll leder till metafysiska konstruktioner och framför allt till sammanblandning av de tre typernas karakteristiska särart. Det är dock icke tankens uppgift att utsudda skillnader utan att i stället skärpa och utprägla dem!

De motiv, som föranlett dessa synkretismer äro flera. (I utförandet tillgripas otillåtna logiska konversioner, t. ex. vid begreppen kvantitet, negation och motsats.) Men en punkt är av särskild betydelse. I likhet med Kant och rationalismen i allmänhet ser Hegel om icke vår enda, så dock vår enda legitima tillgång till verkligheten i omdömesfunktionen. Egentlig verklighet har blott det, som bestämmes och formas (eller rent av skapas) av det aktiva förnimmandet, av tänkandet. Det finns här ingen rättmätig plats för den omedelbara åskådliga givenhet, som psykologiskt går före och bildar underlag för de föreställningsinnehåll, vid vilkas formning det aktiva medvetandet mer eller mindre tydligt medverkat. För vår del se vi lösningen av svårigheten i en bestämd gränsdragning mellan givenhet och fakticitet (Heinrich Maier), vid vilken distinktion en klar motsägelse måste erkännas. Neka vi nämligen, att omdömet är i stånd att restlöst genomtränga och genomlysa (eller rent av syntetiskt konstituera) det omedelbart givna, så innebär det onekligen en motsägelse att söka *med omdömet gripa och bestämma* denna givenhet. Men den motsatta ståndpunkten, konsekvent genomtänkt, kan lika litet undkomma motsägelsen. Den måste acceptera Hegels sats om motsägelsen som ett objektivt logiskt och metafysiskt element; och någon tredje möjlighet synes oss erbjuda sig.

Det synes alltså otänkbart att kunna genomföra någon sorts uppfattning, som ur den logiska funktionen, ur omdömet och dess innehåll söker omedelbart härleda det verkliga eller ens tror sig om att med omdömet direkt och adekvat bestämma det reala. Omdömet företar alltid en ombildning därav, fast i olika grader av skärpa. Men att tänka är ytterst att söka och sätta mening, som är något mer än blott faktisk (eventuellt samtidigt »apriorisk») *innehållsreferens eller objektivitet.* Vid bestämmandet av meningens begrepp tvingas man att utgå från den av Hegel upptäckta, icke konstruerade utan genom äkta erfarenhetsanalys funna begreppstriaden. Man har att utgå från antingen fakticiten eller bestämdheten eller förnuftet som den högsta principen, under vilken de båda andra underordnas (därest det ej rent av blir nödvändigt att helt enkelt bortförklara och »bortabstrahera» dem). Här finnas möjligheter till diverse ståndpunktsblandningar. Men till sist måste ett medvetet tänkande träffa ett slutgiltigt val.

Inom tyskt tänkande har *Paul Hofmann* i sitt stora verk »Sinn und Geschichte» (1937) gjort en allsidig tillämpning av meningen — förnuftet som högsta kunskapsteoretisk princip. Hos oss har Vitalis Norström under sin senare period utfört ett liknande arbete i direkt fortsättning av Sahlins och Burmans tankearbete. I den moderna logistiken synas möta allvarliga bemödanden att, i anslutning till positivistiska tankeinslag hos Leibniz, genomföra det positivistiska programmet att grunda meningsbegreppet på fakticiteten. Vi möta här karaktärsfulla, metodiskt medvetna program, som kritiken måste ta på fullt allvar och grundligt studera i deras genomförande.

Den tredje möjligheten, att grunda mening och fakticitet på bestämdheten och därmed på Hegels »förståndskunskap», har hittills knappast upptagits utan att genast förbindas med en förståndsmetafysik, som gör otillåtna lån hos meningsbegreppet. Det är Hägerströms stora förtjänst om filosofien, att han sökt utföra programmet under mångsidig kritik av just förnuftsbegreppet och med konsekvent underordnande av fakticiteten under bestämdheten. Det avgjorda genombrottet sker i hans kunskapsteoretiska skrifter av 1908 och 1910. I förhållande till denna nya vändning äro hans föregående författarskap att betrakta som blott trevande men likafullt lärorika förberedelser. Vi karakterisera i det följande åren 1895—1904 som tänkarens »första period», där han ännu är transcendentalfilosofiskt men alls icke religiöst-metafysiskt orienterad. Från 1908 söker han göra rent hus med all förnuftsmetafysik — från det rent logiska intressets synpunkt en högst berömlig gärning. Såvitt jag vet, uppvisar filosofiens historia ingen jämförlig, metodiskt lika medveten prestation i denna riktning, intet så radikalt genomförande av *förståndets primat* inom vetenskapen.

Det är intresset för denna Hägerströms logiskt-kunskapsteoretiska utgångspunkt, som föranlett mina undersökningar i det följande och som avgränsar mitt ämne. Allt annat, speciellt de praktiska analyserna och de idéhistoriska forskningarna, studeras under synpunkten av deras samband med den högsta principen. Min kritik frågar mindre efter eventuella yttre och formella motsägelser, brister i de speciella erfarenhetsanalyserna och dylikt än efter grundtankens principiella genomförbarhet. Jag vill studera och pröva ett magistralt tankeexperiment, vars

legitimitet jag på förhand till fullo erkänner och uppskattar. Det är alltså ett rent objektivt och principiellt intresse, som leder mitt arbete; det gäller en analys av systemets grundstruktur. Andra, i sig lika berättigade intressen ha skjutits undan; jag frågar t. ex. ej efter tänkarens biografisk-psykologiska utveckling, hans relationer till sin kulturella omgivning eller de litterära påverkningar, som kunna spåras i enskildheterna av hans författarskap och hans tankars närmare utformning. Sådana undersökningar skulle kräva helt andra arbetsmetoder och en annan inriktning av uppmärksamheten. Deras önskvärdhet erkänner jag till fullo.

Hägerström har vid konceptionen av sin logiska grundtanke närmast byggt på nyboströmianernas utbildning och omformning av den hegelska begreppstriaden. Han är liksom Efraim Liljeqvist och Vitalis Norström från början personlig lärjunge till C. Y. Sahlin och E. O. Burman; de tre yngre filosoferna bygga på samma historiska grund. Det är min avsikt att inom ej avlägsen framtid slutföra ett översiktsarbete över meningsbegreppets öden hos Descartes, Hegel, Boström, Sahlin och Burman. Jag hoppas där kunna uppvisa, hur Descartes' och Hegels tankar om kvalitativ och kvantitativ logik, oändligt (gudomligt, intuitivt och fullkomligt) samt ändligt och mänskligt (kvantificerande och därmed ofullkomligt) förnimmande genomförts hos de svenska personlighetsidealisterna. Men f. n. vågar jag icke söka exakt ange de fina skillnaderna mellan Sahlins och Burmans logiska åskådningar. (Därför kräves tillgång till Burmans betydelsefulla otryckta föreläsningsserier.)

Här får jag nöja mig med att utta den nyboströmianska reallogikens allmänna drag och huvudmotiv ur Efraim Liljeqvists arbete »Inledning till psykologien» (1899) och Vitalis Norströms skrift »Om natursammanhang och frihet» (1895). Tillsammans ge de en levande totalbild av nyboströmianismens uppgörelse på 1890-talet med den även här hemma inbrytande positivismen. Vi möta där tankar, som Hägerström dels upptagit och ombildat, dels även avvisat. Denna dubbla ställning till nyboströmianismens logik genomgår *hela* hans författarskap allt intill slutet, fast det mycket sällan uttryckligen säges.

Det är uppenbart, att Hägerström rör sig med dessa utgångspunkter som med något självklart och allom bekant. Bestämd-

hetens, självets, den enkla logiska helhetens begrepp uppdyka från början i hans skrifter som självklara och entydiga termer, vilka utesluta missförstånd. I själva verket torde begreppen för flertalet bland nutida läsare te sig mycket mörka och främmande, att icke säga obegripliga. Bakom dem ligger en lång filosofisk tradition från Plotinos till Hegel, men denna tradition anses numera ointressant, ofruktbar och helt antikverad. Enligt vår mening innesluter den i stället filosofihistoriens viktigaste och betydelsefullaste frågor, den innersta kärnan i övriga frageställningar. På dessa frågors lösning beror enligt vår mening filosofiens framtid.

Vi se alltså en oerhörd förtjänst i Hägerströms upptagande och genomförande av nyboströmianismens logiska grundidé om bestämdheten — självidentiteten, som är meningen — förnuftet i objektivistisk utformning. Hägerström har från början flyttat den från den religiösa metafysikens idéhimmel ned till jorden. Steg för steg har sedan den logiska principen hos honom sprängt den objektiva idealism, i vilken den var det sammanhållande kittet. Har man genomskådat denna inre dramatik i Hägerströms filosofiska utveckling, får denna över sig en spänning och ett intresse, som ger liv och färg åt även till synes likgiltiga och gråa detaljutredningar. Enligt min mening ligger Hägerströms främsta vetenskapliga betydelse i den rätlinjighet och energi, varmed han följt och genomtänkt en och samma logisk-kunskapsteoretisk frågeställnings möjligheter. Värdekritiken följer omedelbart ur kunskapskritiken som dess klara konsekvens.

Innan vi övergå till våra nyboströmianer, erinra vi ännu en gång om vissa, för uppfattningen betydelsefulla, idéhistoriska fakta.

Det grekiska tänkandet kände knappast den formulerade idén om det egentligaste och innersta självet, det högre jaget som självmedvetande (självreferens) och självmedveten aktivitet. På fullt allvar stiger denna tanke först fram hos Plotinos och Augustinus. Hos den förre är den det vetenskapliga uttrycket för gnosticismens lära om självet — anden, (pnevma), som lever hos oss som en gäst från den himmelska världen och som längtar att återvända till den som till sitt sanna hem, att bli »hemma hos sig själv» (Hegels »Beisichselbstsein des Geistes»). Detta själv är något helt övervärldsligt och transcendent, som

står emot det empiriska själslivet, vilket är något för anden yttre och främmande, åt vilket han ej förmår skänka en verklig enhet.

Denna reala enhet är Augustinus' grundfråga. Han söker förbinda hela det psykologiska skeendet med det djupandliga livet. Så blir viljan eller kärleken det djupaste inom människan och det enda, som kan ge hennes liv en verklig enhet, ett evigt mål och en evig mening. Därmed är grunden lagd till Kants och Fichtes sats om det praktiska livets, om förnuftsviljans primat framför det teoretiska vetandet redan proklamerad, fast ej genomförd. När Augustinus låter religionen bli krönet på all meningstolkning av liv och tillvaro, föregriper han Boströms program. Blott att Boström i likhet med Plotinos knappast nått fram till tanken om viljans enhet som överordnad det teoretiska livet (bådas enhet uttrycker då samma »mening» men i skilda medier). Denna tanke framträder blott långsamt i hans tankelinjes fortsättning över Sahlin och Burman till (den senare) Norström (och till Söderblom).

Ur nyboströmianismens tankevärld.

Efraim Liljeqvist.

Efraim Liljeqvists »Inledning till psykologien» (1899) ger en utmärkt exposé av nyboströmianismens principer i dess tillämpning på psykologien.

Vetenskap och föremål. Vetenskapens begrepp förutsätter vetandets och detta kunskapens. Kunskapen är det medvetna fattandet av något verkligt, fattat på ett sätt som motsvarar verkligheten. Vetande innebär ej blott kännedom av nagot faktiskt utan även av grunden för detta i dess fakticitet, varmed jag nödvändigt på grund av *sakens egen insedda nödvändighet* antar, att varje annan, som uppfattar samma faktiska och dess grunder, måste ha samma uppfattning som jag: jag pretenderar då min egen kunskaps allmängiltighet. Vetande är allmängiltig och nödvändig kunskap. Allmängiltighet betyder, att den verkliga insikten i någontings verkliga grunder måste bli en och samma hos alla, som tränga fram till en sådan insikt. Allmängiltigheten härflyter ur insikten i de verkliga grunder, som bestämma någonting till att vara *så och icke annorlunda.*

Objektets eller verklighetens laglöshet vore oförenlig med dess vetbarhet. I verklighetens allomfattande vävnad måste finnas ett sammanhang mellan grunder och följder, det ena måste där bestämma det andra till en beskaffenhet, som det därför utan ej skulle ha men som det under den givna konstellationen av omständigheter och förhållanden måste få. Kunskap och vetande förutsätta en lagbundenhet hos verkligheten som vetandets objekt eller föremål. Och den kunskapssökande individen måste kunna få kunskap om denna lagbundenhet.

Den objektiva lagbundenheten härskar även inom subjektivitetens sfär. Till verklighetens inbegrepp hör även individens förnimmande och röjer ett sammanhang av följder och grun-

der, d. v. s. lagbundenhet. Under verklighetens objektiva lagbundenhet står individens förnimmande, både det sanna och det falska: det är verkliga grunder, som bestämma medvetandet, så att det i ena fallet blir falskt, i det andra sant. Detta är förutsättningen för psykologiens möjlighet som vetenskap. Den förnumna verkligheten får, fastställd i sin sanning, icke vara tillfällig, d. v. s. sådan att den lika väl kunde vara ett annat än vad den är; eljes ingen allmängiltig och nödvändig kunskap därom! Skenet av verklighetens tillfällighet måste bero på att den med dess grunder ej förnimmes sådan den fullständigt och i sin sanning är; skenet häftar vid förnimmandet, som psykologiskt sett är lika givet som den adekvata och fullt träffande uppfattningen, där sådan föreligger. Sken och adekvat uppfattning kunna tillsammans blott tilläggas ett förnimmande, som är statt i utveckling. Skenet inses vara nödvändigt i förnimmandets lägre utvecklingsgrad. Den adekvata uppfattningen tillhör strängt taget blott den högsta graden av tänkandets utveckling, förståndets förnimmande eller tänkandet.

Förståndet har genom sig självt allmängiltighet och nödvändighet. I de lägre förnimmelseformerna finna vi individuella skiljaktigheter, som ej utan motsägelse kunna tilläggas objektet. Utan tänkandets allmängiltiga, klara och nödvändiga förnimmande bleve den objektiva lagbundenheten aldrig fattlig. Vetandet måste svara mot tankelagarnas fordringar, vilket är möjligt blott genom förnimmandets fulla klarhet.

Vetenskap är systematiskt vetande. System är ett inom sig slutet och möjligast fullständigt helt av tankar, av omdömen, som gälla om vetenskapens föremål. Dock äger ej den ändliga varelsen absolut fullständig kunskap om något enda föremål i dess bestämdhet av allt. Kunskapen om ett bestämt föremål kan ej fullt avgränsa sig mot kunskapen om de andra föremålen till ett inom sig alldeles slutet helt. En viss *begränsning eller slutenhet inom sig* får dock kunskapen genom sitt egendomliga föremål och den synpunkt, varur kunskapen uppfattar det; en absolut slutenhet hänvisar liksom fullständigheten till det oändliga väsendet och dess vetande. Slutenheten inom sig följer av föremålets bestämdhet att *vara just detta föremål.*

Vetenskapen är systematisk jämnt upp så långt som den är vetenskap. All vetenskaplig strävan går ut på att förverkliga

vetenskapen som ett inom sig slutet och möjligast fullständigt helt av vetande om något visst kunskapsföremal; bristen pa systematiskhet svarar noga mot vetenskapens egen ofärdighet. Systematiskhet och anläggning till sådan är det, som höjer vetandet till vetenskap. Tänkandets logiska natur kräver, att alla kunskaper om samma föremål sinsemellan skola vara motsägelselösa; tänkandet förbinder dem nödvändigt ur grundens och följdens synpunkt. Vetandet som tänkande kunskap tenderar av sig självt eller inifrån till systematisk sammanslutning och därmed till vetenskap. All vetenskap är vetande, allt vetande kunskap, all kunskap förnimmelse.

Djupast sett drivas vi till vetenskap genom att själva anlaget därtill slumrar i vår natur och tenderar till verksamhet, varmed följer behov av verksamhet. Eljes skulle aldrig motsägelsen och tillfälligheten fattas som sådana, d. ä. över huvud vara fattbara, och aldrig driva till försök att undgå dem. När människan känner motsägelsen och tillfälligheten redan som sådan otillfredsställande, uppstår det rent teoretiska behovet av motsägelselös eller samstämmig och tillika nödvändig kunskap, som da också ovillkorligen blir allmängiltig. Behovet, som ej stillas av ett blott partiellt vetande, blir av sig självt ett behov av fullständighet och därmed systematiskhet i vetandet. Därmed blir vetenskapen ett självändamål eller ett livsintresse för människan.

Föremål te sig närmast som kroppar, som utsträckta rumsfyllande verkligheter, avgränsade mot andra sådana men tillika tänkta i bestämd relation till någon uppfattande och handlande, för vilken de äro föremål. Föremålet-objektet är avgränsat även mot någon, vars föremål eller objekt det är; han är en kropp, men till denna kropp tänkes höra en viss förmåga att genom den egna kroppen och dess organer uppfatta och påverka de kroppar, som äro hans föremål. Det är i förhållande till den besjälade kroppen, som andra kroppar ursprungligen fattas som föremål. På grund av vissa erfarenhetsslut tillägger man bestämda kroppar en själ.

Psykologiens föremål. Föremål äro alltid hänförda till något psykiskt, åtminstone till mitt individuella förnimmande och därav bestämda viljande. Kroppsliga föremål väcka tidigast människans behov av förklaring. Sedan uppmärksammar hon själva sin uppfattning av föremålen, och det inre tvingar sig

på henne genom motsatsen mellan det yttre verkliga, som hon icke vill, och det hon vill med avseende på det yttre men som ännu ej är verkligt i och hos detta. Hon upptäcker hos sig själv ett inre eller själiskt och tillägger andra kroppar, som likna hennes egen, ett inre liv med förnimmelser och viljande. Och hon vill lära känna detta inre hos andra.

Man kan förnimma och vilja något annat än det kroppsliga, t. ex. en uppfattning, som då blir föremål för förnimmandet och viljandet. Det förnumna och velade blir självt föremål, vare sig det är kroppsligt eller ej. Psykologien har som föremål eller objekt den inre verklighet, som föreligger i själslivet och är vetbar. Behovet av dess vetenskapliga förklaring är ett faktum; anknyter detta behov till ett naturligt anlag med samma riktning, synes psykologien vara möjlig som vetenskap: ett anlag, som ej innebure möjlighet att förverkligas, är orimligt.

Nu finner man det ofta orimligt, att subjektet skulle kunna vara sitt eget objekt. Förutsättningen för förnekelsen är, att varje verkligt och kunskapsföremål måste vara kroppsligt. Då kan den uppfattande ej vara föremål för sin egen uppfattning, han kan ej heller uppfatta sin egen uppfattning som tillfredsställande eller som motsatsen, han kan ej äga någon insikt om sitt eget viljande, han kan ej veta att han vet det eller det.

Enligt Kant kan jaget, som är all erfarenhets förutsättning, ej självt erfaras. Det är riktigt, att om jaget som förutsättning ej faller inom erfarenheten, kan det ej erfaras (vetas). Men ingår det i erfarenheten som förutsättning för denna, så kan det erfaras och vetas — av sig självt.

Allt medvetande är självmedvetande, ett medvetande som är sitt eget föremål. Är det jag, som i ett visst fall förnimmes, så förnimmer jag i denna förnimmelse mig själv, mitt eget individuella jag i en av de bestämningar, som konstituera dess individualitet. Subjektet både kan vara och är objekt för sig självt, även om självförnimmelsen ej alltid är medveten.

Hos kroppsliga föremål innebär skillnad real uteslutning. *Men hos det inre behöver skillnad ej innebära uteslutning.* Det finns t. ex. en skillnad men ingen uteslutning mellan ett begrepp och dess olika bestämningar samt mellan bestämningarna inbördes. Såvitt det själiska är sitt eget föremål, existerar en skillnad därinom men ej real uteslutning. Bestämmes emellertid allt

föremål på förhand som kroppsligt, så kan psykologiens föremål ej påvisas. Har den åter ett verkligt objekt, så betyder det att själslivet uppvisas som en verkligen förnummen verklighet, som förnimmes på omedelbart vis och därför påkallar förklaring.

Omedelbart har jag blott kunskap om mitt eget själsliv, som jag fattar som förenat med min kropp; mitt själsliv är givet omedelbart för mig själv och är utan förmedling av något annat sitt eget föremål. Även när själen uppfattar det kroppsliga kan ingenting förmedlande skjuta sig in mellan kroppen och dess förnimmelse; kan jag ej i mitt själsliv omedelbart genom detta självt uppfatta det kroppsliga, andra kroppar och min egen, så kommer jag aldrig till någon uppfattning av kroppslighet. Det kroppsliga är omedelbart till för själen blott som dennas egen förnimmelse, och hon uppbygger enligt någon beskaffenhet hos de själsliga data själva sin föreställning om kroppen som en annan verklighet än den själiska.

Den allmänna synpunkt, ur vilken något påkallar förklaring, anknytes till detta någots *karaktär av ett helt*. Varje föremål för vetenskap måste fattas som ett helt, och varje helt innehåller både mångfald och enhet, och dessa ha betydelse för varandra: saknas ett dylikt *betydelsefullt sammanhang*, så föreligger intet helt; ett aggregat är som sådant intet helt, men varje aggregat kan förvandlas till ett helt, när tänkandet upplever ett sammanhang av betydelse.

Allting kan bli föremål för psykologisk undersökning i egenskap av själsligt datum och under abstraktion från dess betydelse i övrigt. Alla vetenskaper undersöka psykiska data men på annat sätt än de övriga, ur en viss synpunkt och i en därav betingad ordning. Allt erfaret är ett psykiskt datum men begripes ej alltid omedelbart i denna betydelse. Den universella psykologien är möjlig först i och med insikten att allt, som skall kunna vara givet som föremål för mig, måste tillhöra mitt själsliv eller vara min förnimmelse. Dess uppgift är löst, när man om olika psykiska data kan ange deras betydelse för själslivet som ett helt och tillika deras betydelse för varandra inbördes. Genom denna betydelse inta de själva sin rätta plats i psykologien och bestämma den vetenskapliga fortgångens ordning inom denna — liksom vetenskapens föremål blott genom systemet av betydelserelationer låter sig uppvisa i sin karaktär av ett slutet

helt. Psykologien har att uppsöka och erkänna ett verkligen befintligt sammanhang och datas egen betydelse för varandra och för det hela.

Psykologiens förklaringsgrund. Förklaringsgrunden inom psykologien är given med den reflexionen, att ingen kan gå utanför sitt eget själsliv, sina egna förnimmelser, sitt medvetande. Psykologien kräver för sin möjlighet en själslivets riktning på sig självt eller att subjektet kan vara sitt eget objekt. När ett psykiskt datum är medvetet, kan också den uppfattande veta av det som sitt eller veta något om sig själv. Detta förhållande ligger som möjligt i själva medvetenheten och kan ej skiljas därifrån. I det förnumna förnimmer jag mig själv som ett av de moment, som göra min individualitet till just vad den är, som en av mitt själslivs faktorer, bland vilka ingen är eller kan vara betydelselös för sitt hela. Även om jag ej nödvändigt fattar mig själv i min åtskillnad från det förnumna, är varje förnimmelse ytterst, om än omedvetet, självförnimmelse *och allt medvetande självmedvetande.*

Kan medvetandet ej gå utom sig självt, så ligger häri tvånget att sätta medvetandet som sin egen förklaringsgrund. Det måste fattas både som medvetande av eller om sig självt och som medvetande genom eller ur sig självt. Allting är i psykologien utrett, när dess betydelse för självmedvetandet i det hela är insedd. Alla psykiska data tillhöra ett subjekt, ett (själv-)medvetande, för vilket det är uttryck. Genom den gemensamma bestämdheten och enhetskaraktären tillhöra de samma hela, utanför vilket jag ej kan komma. Det, som sammansluter all särskild mångfald därinom och så uppenbarar sin bestämdhet hos vart och ett av de många, är just högsta förklaringsgrunden: ingen förklaring kan gå därutöver, och ingen förklaring är därförutan möjlig. Den återvänder i alla särskilda förklaringsgrunder.

Självmedvetandet är medvetande om och genom sig självt och därmed *självständigt medvetande.* Nu synes vårt medvetande lida av brister och inskränkningar, medan endast det fullständiga medvetandet synes kunna vara högsta förklaringsgrund. Fortgå vi till ett fullt självständigt övermänskligt medvetande som högsta förklaringsgrund, så synes denna fortgång omöjlig, enär vi synas vara bundna vid vårt eget medvetande. Detta är dock en filosofisk, ej en psykologisk fråga. Filosofien men ej psyko-

logien utgår från det fullständiga och självständiga medvetandet. Psykologien konstaterar blott i vilken grad varje psykiskt datum är uttryck för medvetandets självständighet eller osjälvständighet, dess fullkomlighet eller ofullkomlighet. Den är läran om hela erfarenheten som bestämning hos det individuella mänskliga subjektet som enhet i och för alla sina särskilda bestämningar. Förklaringsgrunden är en väsentlig bestämdhet hos det hela varförutan detta ej vore något helt. Den är den genomgående och allmänna bestämdhet, som karakteriserar det hela, som skall förklaras. De särskilda förklaringsgrunderna äro de bestämdheter, som tillhöra det hela i och genom dess särskilda momenter. Förklaringsgrund blir varje sådan bestämdhet på den plats i vetenskapens utveckling, där den som klart fattad möjliggör den klara uppfattningen av en annan bestämdhet hos föremålet. Vetenskapen har att fatta det verkliga på ett sätt, som motsvarar verkligheten och förståndets i tankelagarna uttryckta fordringar. Förklaringsgrunder äro objektsmomenter, som fattas i en bestämd ordning och det ena så tillvida genom det andra, en ordning som betingas av sakens egen natur. Ett föremåls alla särskilda momenter bestämma varandra ömsesidigt och bli förklaringsgrunder för varandra i avseende på just den bestämdhet, som varje moment skänker de andra. Endast den högsta förklaringsgrunden inom en vetenskap är oförklarlig inom denna. Dess klarhet är där förutsättning för all annan klarhet. Men möjligen kan den förklaras av någon annan vetenskap. Inom psykologien kan man ej härleda allt ur självmedvetandets rena och yttersta enhet eller ett särskilt psykiskt datum ur ett allmännare. Det som är en särskild verklighet jämte det allmänna, kan ej härflyta ur detta, även om det kan begripas i och genom sitt sammanhang därmed.

Självmedvetandet är det individuella mänskliga subjektet. Här synes det enskilda vara den allmännaste förklaringsgrunden.

Jagets individualitet. Individualitet kommer av individuum: ursprungligen »något odelbart». Individualitet blir då den beskaffenhet, varigenom något är odelbart. Vanligen betecknar emellertid individuum ett *enskilt, d. v. s. ett från andra skilt och för sig bestående föremål,* vare sig person eller ting. Begreppets historiska betydelseutveckling är ännu ej skildrad; vi kunna blott ange synpunkter, som fixera dess innebörd.

Odelbara i rent yttre och fysisk mening äro inga kroppsliga föremål. De ändras genom delning så, att de ej längre äro fullt desamma som förut. Fixeras något som just detta, är det odelbart eller individuum. Delas det, så upphör det att vara till som just detta. *Individualiteten är oförenlig med varje ändring.* De empiriska föremålen förändras alla; man får här reducera kravet på det i växlingen bestående till att föremålet alltjämt är detsamma, om blott växlingen ej träffar något för det väsentligt. Individualitet blir då den beskaffenhet, genom vilken ett föremål fortfarande är väsentligen detsamma. Men utflyttas tidsgränserna tillräckligt långt, torde intet föremål fortvara som just detta. Inom den yttre erfarenhetens sfär kan individualiteten ej bestå inför växlingens och förändringens övermakt.

Man fortgår därför till den yttre erfarenhetens konstituenter, de s. k. atomerna, vid vilka beskaffenheten av att vara just dessa antas oföränderligt häfta. Men en absolut oföränderlighet hos atomerna kan ej uppvisas i erfarenheten. Man går vidare för att finna en bestående individualitet i den hypotetiska atomteorien, men där är allt ovisst. Eller också låter man lagen om energiens bestånd förutsätta tillvaron av en enda grundenergi, omfattande hela naturens rike; denna blir den bestående individualiteten. Den förblir väsentligen densamma gent emot de särskilda energiformer, vari den äger sin verklighet; så blir den något allmänt, en abstraktion som refererar sig till ett medvetande, som jämför.

Man drives så till det bestående sammanhanget, till det helas individualitet. *Det är det enda fysiska hela, bredvid vilket intet annat fysiskt kan bestå.* Tillvaro och bestånd äger allt annat fysiskt blott som moment i det hela. Momentets individualitet är given i och med det helas, som i sin ordning leder över till det psykiska.

Individualitet är den beskaffenhet, genom vilken något är just detta och intet annat och sålunda skilt från allt annat. *Jaget* med dess i ett särskilt ögonblick givna bestämningar är ingen omedelbart bestående individualitet, ty det skiftar bestämningar i nästa ögonblick. Det särskilda psykiska datums individualitet försvinner likaledes omedelbart och består ej som just detta för medvetandet.

Man kan nu låta känslor, förnimmelser o. s. v. bestå som just

dessa även nedanför medvetandets tröskel och fatta själslivets förlopp som de psykiska faktorernas stigande och sjunkande under tävlan om att nå fram i medvetandets brännpunkt. Vi få då en sorts psykiska atomer som den psykiska processens konstituenter. Men erfarenheten uppvisar väl relativt konstanta kemiska atomer men inga psykiska. Varje givet psykiskt innehåll är till sin beskaffenhet beroende av sin psykiska omgivning. En förnimmelse, känsla eller viljeyttring är ej fullt densamma, när den föregås av olika psykiska data mot förut eller uppträder samtidigt med varierande sådana. Hela konstellationen av medbetingande psykiska data är vid skilda tillfällen mer eller mindre olika sig själv. Innehållen äro ej alltigenom desamma, när de framträda för andra gången.

Det enda individuellt bestående i själslivet är *begreppet* i sin beskaffenhet som just detta oföränderliga innehåll. Men detta allmänna eller för flera enskilda gemensamma ingår i det särskilda; det specificeras i detta, och det kan logiskt indelas, det kan närmare bestämmas i olika varandra uteslutande riktningar, det är nu specificerat till en viss närmare bestämdhet men härnäst till en annan. *Men individualitet innebär full konkretion eller enskildhet,* den uttrycker i sin egentlighet en beskaffenhet, genom vilken något sätter gräns för all indelning. Medvetandet kan nu aldrig med full och egentlig medvetenhet fasthålla det enskilda i dess stränga enskildhet, medvetandet kan aldrig med full medvetenhet genomtränga sitt eget innehåll.

Det är till som detta särskilda medvetande, som nu är just så bestämt, i nästa ögonblick åter på olika vis. I varje ögonblick är medvetandet särskilt eller individuellt och kan blott fixeras genom själslivets totala sammanhang, ej med avseende på absolut isolerade ögonblick. Totaliteten är i varje ögonblick på särskilt sätt bestämd; men även denna subjektets eller medvetandets individualitet saknar bestående. Hos vårt medvetande finns något sammanbindande, subjektet eller medvetandet självt som enhet och princip för sin mångfald. Det konstituerar en allmän bestämdhet hos sitt hela; i sin allmänna men dock särskiljande bestämdhet är detta allmännaste för sin sfär tillika det särskiljande mot andra sfärer. I denna sin allmänna men dock särskiljande bestämdhet består varje medvetande som just detta eller har en bestående individualitet. Psykologien har att utgå

från sitt individuella medvetande, och detta blir som enhet för sin mångfald högsta psykologiska förklaringsgrund. Det mänskliga subjektet äger ej en sådan individualitet, där samma karaktär av oföränderligt bestånd utmärker det hela alltigenom och i samtliga dess momenter. Först för filosofien, som betraktar verklighetens totalitet, skänker det hela sin mångfald, all mångfald en bestämdhet, som blir det absolut allmänna, varutöver man ej kan gå tillbaka. Endast vid det hela, *som ej har något annat jämte sig* och som därför har all sin bestämdhet i och genom sig själv, pekar det individuella ej utöver sig självt till något annat.

Det för sig fixerade måste vara något i och genom och för sig självt både för att kunna ge och motta bestämdhet. Självbestämdheten blir så det bestående hos individualiteten. *Denna självbestämdhet är svårare att uppvisa på den yttre naturens än på själslivets område.* Även här möta vi en enhet av självbestämdhet och bestämdhet genom annat, men självbestämt är dock allt det hos den givna mångfalden, varigenom den hänför sig till just detta individuella subjekt och uttrycker dess egendomliga art att leva sitt liv. Det individuella mänskliga medvetandet är som individuellt ett medvetande av eller om, genom och ur sig självt. I sin bestämdhet som just detta är det dels till som självbestämt, dels som bestämt av annat.

Den fullständiga individualiteten är sammanfattningen eller det hela av denna självbestämdhet och bestämdhet genom annat. Dess *kärna* och oföränderligt bestående innehåll är vad som därinom uttrycker självbestämdheten och gestaltar sig till ett allmänt genom att utprägla sig även hos detta andra, som medbestämmer helheten. Men endast genom en abstraktion, som visar tillbaka på det individuella sammanhanget, kunna de två bestämdheterna fattas för sig; i realiteten genomtränga de varandra om än ofta med endera sidans övervikt. (Med tanken på ett rent självbestämt helt lämnar man den givna erfarenhetens analys.)

Själslig och kroppslig enhet. Man tenderar ofta att fatta själslivets oföränderliga enhet som ett slags andlig atom. Men enheten kan här ej sättas i samma yttre förhållande till mångfalden som de många atomerna till varandra. Kroppslighetens specifika synpunkt måste hållas fjärran från det psykiska: man ger den

en förhärskande betydelse när man fattar det psykiska som en mer eller mindre fragmentarisk parallellföreteelse till skeenden inom *kroppens värld, vari man söker det bestående hela* (medan själslivet är diskontinuerligt och anses ej utgöra något egentligt helt).

Det som ej har självbestånd måste äga bestand i och hos något annat. Kan ej själslivet anses vara till hos en självbestående själ, måste man söka efter en annan bärare för det, antingen då den kroppsliga verkligheten eller ett obekant X.

När människan först sökte fatta den individuella själen som ett självbestående helt, en självbestående verklighet eller substans, anknöt hon sin uppfattning till det kroppsliga. Vid detta var det själiska bundet; andra kroppar fattas som besjälade i analogi med den egna, och man tenderade att besjäla hela naturen. Med döden upphör andhämtningen; så blev andedräkten det besjälande, vid vars bortgång kroppen blev död och livlös (anima, Geist, ghost, ande!). I drömmen såg man vidare ibland en avlidens bild som levande och handlande: den dödes »själ» uppenbarade sig, lösgjord från kroppen, och blev också ande. Det kroppsliga var här närmast något förfinat och sublimerat materiellt. Grekernas och urkristendomens åsikter om en skuggtillvaro efter döden, själavandringsläran, spiritismen förutsätta att den fulla individualitetens utveckling och livskraftiga bestånd fordra själens närvaro i en kropp. För Herakleitos och stoikerna var själen den varma luften, något eldartat.

På dessa naiva spekulationer kan vår psykologi ej bygga. Den måste basera begreppet om själens individualitet på en analys av det psykiska som sådant. Den kan ej ens ankyta till Platon och Aristoteles, som ej rent skilde själen från det kroppsliga. Hos Platon står själen som självrörande kraft i väsentlig relation till kroppen, och härtill anknyter Aristoteles, när han bestämmer själen som den organiska kroppens högsta form och ej kan medge formens individuella självbestånd för sig eller själens odödlighet utanför kroppen.

Sensualismens upplösning av jaget. När individualiteten fixeras, driver den över till det något, vars bestämning den är. Är detta något ej bestämdhet utan grund till bestämdhet, är det *något självbestående eller ett föremål i reell bemärkelse.* I den formella betydelsen av förnimbar verklighet (resp. det man

faktiskt eller möjligen vill) kan åter varje bestämning som sådan vara föremål.

Bestämning och subjekt falla ej isär eller bli yttre för varandra. Bestämningen är till blott hos det därav bestämda, den uttrycker *dettas vara eller vad det är* och är då det bestämda självt som subjekt, mer eller mindre fullständigt fattat. Fullständigt fattat skulle föremålet sammanfalla med sin egen fullständiga bestämdhet eller individualitet, som är det fullständigt fattade föremålet självt.

Varje föremål är nu fattligt blott i och genom sin bestämdhet. Bestämning, bestämdhet och föremål äro växelbegrepp: tänkes det ena fullt ut, måste man också tänka det andra; ett och samma hela ses från olika synpunkter, som äro en användning av varandra. Man har ej rätt att ensidigt fasthålla den ena eller andra synpunkten, t. ex. föremålets eller bestämdhetens. Stannar man vid att fixera synpunkter en efter en, kan man råka tro, att föremålet är till genom sättning av de många bestämningarna, som då bli konstitutiva faktorer för föremålet, som för sin tillvaro beror av dem, och föremålets självbestånd får vika för bestämningarna, som själva bli föremål. Varje föremål kommer då att bestå av eller vara sammansatt av *flera* föremål, vilkas konstituerande bestämningar i sin ordning, som föremål, förutsätta sina egna bestämningar som föremål med motsvarande bestämningar o. s. v.

Det är vår kunskapsförmågas ändlighet, som gör att intet föremål med ens står klart för henne i all sin verklighets innehåll. Blott i och för henne existerar verklig flerhet av bestämningar i st. f. helhet. Det hela är dock förutsättning både för att urskilja och sammanfatta flera bestämningar. Varje föremål för mänsklig kunskap fattas blott medels en mångfald bestämningar som tillsammans utgöra föremålets bestämdhet och (om ingen saknas) dess fullständiga bestämdhet eller individualitet, genom vilken föremålet är i uppfattningen skilt från alla andra eller är just detta föremål; saknas åter någon enda bestämning, kan det ej sägas vara till fullt skilt från andra föremål.

Psykologien får ej låta någon av kroppslighetens karakteristiska synpunkter inflyta i den psykologiska analysen. Han har att via en direkt undersökning av själen och dess liv söka besvara

frågan, om själen, medvetandet eller subjektet är ett föremål i reell bemärkelse eller ej.

Den moderna positivismen som återgår på Hume, besvarar frågan nekande.

Enligt Hume ådagalägger undersökningen av kunskapsförmågan eller förståndet, att all kunskap uppstår ur de omedelbara intrycken (impressionerna), genom vilkas upprepning och ombildning alla andra förnimmelser (idéer) bli till. Intrycken äro livligare, intensivare och vissare än idéerna, som äro blekare, mer eller mindre trogna avbilder av intrycken, i vilka de måste söka sin verifiering. Är en förnimmelse ej ett omedelbart intryck och kan något motsvarande sådant ej uppvisas, så finns ingen garanti för förnimmelsens sanning. Så med kausalitets- och substansidéerna, som supponera ett nödvändigt sammanhang: i kausalitetsidén antas att samma orsaker alltid måste ha samma verkningar, i substansidén äro vissa egenskaper nödvändigt förenade hos ett och samma föremål. Något mot dem svarande, verkligt verifierande intryck kan ej uppvisas! Ett intryck röjer aldrig minsta nödvändighet, endast att något faktiskt är så eller så. Det visar blott att a följer på b en eller flera gånger, att de och de egenskaperna en eller flera gånger varit faktiskt förenade hos ett och samma föremål.

Den nödvändighet, de två idéerna förutsätta, är blott av subjektiv art och ligger i förnimmelsernas association sinsemellan, då det man märkt samvara eller följa på vartannat associerar sig, så att det enas återvändande i medvetandet där framkallar det andra, ett förhållande som erfarenhetsmässigt vinner i styrka och kraft, ju oftare det upprepas. Vidare kan en förnimmelse röja stor likhet med en föregående, så att man tror sig ha återfunnit denna, varför den också kan reproducera det, som samtidigt blivit fattat i successionsförhållande till denna andra.

Vi förnimma klart och tydligt hur ett yttre ting tyckes oförändrat bestå någon tid, vari ligger identitet, och hur olika objekt efterfölja varandra i det närmaste sammanhang. Vi söka till ett sammanfatta identitet och olikhet, när olikheten är mindre märkbar eller synes oväsentlig i jämförelse med likheten. Man fingerar då något som bestående i växlingen, som ett och detsamma, fast det icke är det. Vad som låter sig verifiera är blott att samma komplex av samvarande egenskaper upprepas för

medvetandet, resp. att olika komplexer, som sinsemellan förete likheter av olika slag, göra det. Utan denna skenbara kontinuitet i växlingen skulle vi ej tala om något bestående däri. Så säges själslivet vara samma föremål, en planta, ett djur likaså.

I det själsliga förloppet synas samma förnimmelser då och då återvända, vari synes ligga något enat och kontinuerande. Själsbegreppet uttrycker ett icke i rummet fallande föremål, som består under all växling av sina särskilda förnimmelser. Ett förnimmelsekomplex, sammanhållet av associativa förhållanden, får med själsbegreppet en överskjutande fiktiv enhet. Men vi kunna ingenstädes upptäcka det absolut kontinuerliga, som kan verifiera begreppet om en under förnimmelsens växling ständigt perdurerande själ; alla våra intryck succedera, resp. koexistera oavbrutet. Vi skönja blott de särskilda förnimmelserna i deras succession och samtidighet, men vi skönja intet jag, ingen själ. Det finns blott ett knippe av förnimmelser, som hållas samman genom associationens makt och omgestalta och förvandla varandra därhän, att den ena kan utränga den andra eller ta den i sitt följe.

Den omedelbara inre iakttagelsen visar oss blott särskilda förnimmelser och knippen därav men intet enkelt och perdurerande jag, ingen själssubstans.

Hume har rätt i att man ej kan upptäcka ett jag, om alla förnimmelser avlägsnas, och att vid självanalys alltid anträffas bestämda förnimmelser. Men man upptäcker dem ej utan en förnimmande! Ingen förnimmelse är given som isolerad och ursprungligen avskild, diskret faktor och då ej heller utan en förnimmande, även om det kan krävas särskild uppmärksamhet för att det förnimmande jaget skall bli beaktat.

Kunde olika förnimmelser enbart genom sin samtidighet och omedelbara succession fläta sig in i varandra så fast, att därav uppstår ett slags helt, som väcker illusionen om ett perdurerande jag — så blir det ofattligt, att ej alla samtidigt eller i omedelbar tidsföljd givna förnimmelser sammangå till ett enda helt, att ej dina och mina samtidiga och efterföljande förnimmelser *flyta ihop till ett komplex i st. f. två!* (Från psykologisk synpunkt får man ej här peka på olika kroppsliga substrat för förnimmelser, något som f. ö. är en meningslös tanke.)

Det är ytterst råa kroppsliga analogier som föranleda tanken,

att samtidiga förnimmelser sammansluta sig efter sin större eller mindre närhet i rummet. Förebilden för denna uppfattning torde vara olika kroppars attraktionsförhållanden. Förnimmelserna antas sammansluta sig ungefär som de kemiska atomerna göra det efter olika affinitet!

Det finns inga förnimmelser utan en förnimmande; förnimmandet uttrycker jagets eget liv, det sätt varpå jaget är till i olika bestämdhet. Endast genom jagets reella enhet, som dess olika sätt att vara till, kunna förnimmelserna växelverka, modifiera varandra och ö. h. bilda ett helt. Får den reella enheten ej tillhöra själslivet självt, förlägges den med nödvändighet till den kroppsliga verkligheten eller också till ett obekant X.

Hume själv har märkt motsägelsen mellan sina antaganden, att 1) alla våra skilda förnimmelser också äro skilda existenser och 2) att medvetandet aldrig förnimmmer något realt samband mellan skilda existenser. Nu strida båda antagandena mot erfarenheten. Varje på medvetenhetslivet riktad och det påverkande viljeakt förråder ett realt samband mellan psykiska data, vilka icke äro några skilda existenser. *Utan jaget äro förnimmelserna ej ens till.* Jaget är den enhet, som *genomgår* och till ett helt förenar själslivets alla data; det är såtillvida en med sig själv identisk enhet och perdurerar i förhållande till växlingen inom själslivet.

Som den enhet, vars bestämdhet ingår i själslivets alla data, är jaget ett »genus summum» eller enhet i mångfalden. Som den enhet, som till sig hänför själslivets mångfald som sin, är jaget det som sammanhåller mångfalden och återspeglar sig i den. Det är en real makt, själslivets reala enhet eller enheten av den psykiska mångfalden. Kunde intet självbestånd, ingen substantialitet tilläggas själslivet, kunde vi ej heller i kunskapen (som är ett av dess data) tillskriva en sådan till de yttre föremålen, som själva äro omedelbart till för oss som data i vårt själsliv. Ur kunskapens egen synpunkt blir själslivets substantialitet därför originär, all annan åter härledd; och härmed sammanhänger, att själslivets substantialitet är på helt annat sätt fattbar än de yttre föremålens.

Återblick. Den återgivna framställningen ger oss ett säkert grepp pa förhallandet mellan förnimmandet och verkligheten i nyboströmianismen.

Kunskapens allmängiltighet och nödvändighet vilar på sakens egen natur. Verkligheten är vetbar, om den antages vara lagbunden eller ett helt av grunder och följder. Även vårt förnimmande måste vara ett sådant helt. Men först förståndet har en adekvat uppfattning av lagbundenheten, som innesluter nödvändigheten. Det allmängiltiga och nödvändiga förnimmandet är ett slutet helt, ett system av tankar om objektet i dess bestämdhet av allt. Det strävar spontant mot det högsta idealet, som samtidigt är negativ prövosten för det uppnådda mänskliga vetandets adekvathet med uppgiften.

All kunskap förutsätter ett medvetande, som är sitt eget objekt. Hos detta självmedvetande *innebär skillnad icke uteslutning.* Mitt själsliv är omedelbart givet för sig självt. Jag uppfattar omedelbart i mitt själsliv andra kroppar och min egen. Det kroppsliga är omedelbart till för själen blott som dennas egen förnimmelse.

Vetandet måste fatta varje föremål som ett helt, som innehåller enhet och mångfald, som ha betydelse för varandra. Endast genom systemet av betydelserelationer kan föremålet visas vara ett slutet helt. Psykologien har löst sin uppgift, när den om olika psykiska data kan ange deras betydelse för varandra inbördes och för själslivet som ett individuellt helt.

Individualitet är *ett från andra skilt och för sig bestämt* föremål (person eller ting). Fixeras något som individuellt eller som *just detta,* är det odelbart eller individuum och därmed något oföränderligt. Intet yttre föremål är ett sådant individuum. Vi drivas därför vid sökandet efter ett individuum över till det fysiska sammanhanget, det fysiska hela, bredvid vilket intet annat fysiskt kan bestå. Allt fysiskt äger blott bestånd som moment i detta hela. Men även från detta drivås vi vidare till det psykiska. Det enda individuellt bestående i själslivet är begreppet som *just detta* oföränderliga förnimmelseinnehåll. Som individuellt kan det ej indelas utan är fullt enskilt. Men vårt medvetande äger intet så fullständigt begrepp, ty det kan aldrig fullständigt genomtränga sitt eget innehåll. Det mänskliga subjektet äger ej en sådan individualitet, hos vilket det hela och alla dess momenter äga oföränderligt bestånd.

Men filosofen måste i begreppets namn söka fatta en sådan helhet. Han söker den i verklighetens totalitet, som skänker all

mångfald dess bestämdhet. Det hela har här ej *något annat bredvid sig* och har därför all sin bestämdhet genom sig självt. Det pekar ej utöver sig självt till något annat. Det hela är i och genom sig självt, det är självbestämt, och självbestämdheten är det bestående hos individualiteten. Endast det som är i och genom sig självt, kan ge och mottaga bestämdhet. Den fullständiga individualiteten är det hela av självbestämdhet och bestämdhet genom annat.

Vår kunskapsförmågas oändlighet gör, att intet kunskapsföremål med ens står klart för henne i all sin verklighets innehåll. Vi fatta föremålet blott medels en mångfald bestämningar, som tillsammans utgöra föremålets fullständiga bestämdhet eller individualitet. Reellt föremål är det, som ej är bestämdhet utan grund till bestämdhet. För en adekvat uppfattning falla bestämningarna ej isär, *de bli ej yttre för varandra.* Bestämningen är till blott hos det därav bestämda. Fullständigt fattat skulle föremålet sammanfalla med sin egen fullständiga bestämdhet eller individualitet som är det fullständigt fattade föremalet självt.

Men detta kunskapsideal förverkligas ej av vårt begränsade medvetande. Vi måste utgå från den självbestämdhet, den substantialitet, som vi påträffa inom själslivet och överföra på de yttre föremålen. Jaget är den enhet, som genomgår och till ett helt förenar själslivets alla data. Det är såtillvida en enhet, som perdurerar i förhållande till växlingen inom själslivet.

I Hägerströms skrift om självmedvetandet av 1910 återspeglas klart hans förbindelse med nyboströmianismens logik och psykologi. Denna förbindelse är, om än otydligt, med från början, och detta gäller även uppfattningen av förhållandet mellan natursammanhang och frihet, som spelar stor roll i hans tidigare tänkande, medan det under den senare perioden behandlas rent negativt. Norströms skrift »Om natursammanhang och frihet» ger en instruktiv bild av den nyboströmianska synen på detta problem och på frågan om det kvantitativa betraktelsesättet i logiken. I sistnämnda avseende har skriften tydligen direkt påverkat Hägerström, vilket speciellt framträder i »Das Prinzip der Wissenschaft» av 1908.

När Hägerström under sin senare period avvisar jagfilosofien, säger han nej, där Liljeqvist säger ja. Den begränsade individualiteten är ingen individualitet, jaget och dess enhet uttrycka

blott en begränsad individualitet, och ett sådant begrepp är ett hybridbegrepp. (I samband därmed avvisas tanken om att föreställningen som sådan kan föreställa sig själv.) Egentligen är denna kritik en konsekvens av den nyboströmianska grundtanken, vars svårigheter skarpt och medvetet blottas i Norströms arbete, till vilket vi nu övergå.

Vitalis Norström.

Vitalis Norströms skrift »Om natursammanhang och frihet» kompletterar den bild av nyboströmianismens substanslära, Liljeqvist gett oss.

Naturvetenskap och filosofi. Den naturalistiska filosofien förlägger all kunskaps källa till den yttre erfarenheten eller fattar den vetenskapliga klarheten under former av yttre föremåls påtaglighet och naturlighet. Även människan skall infogas som en länk i naturens egen utvecklingskedja, varjämte det egendomligt mänskliga måste bortförklaras eller nedbringas till naturföremålets mått. I nyare tid är naturalismen ett uttryck för naturvetenskapens direkta inverkan på världsåskådningsståndpunkten.

All naturvetenskap har sin psykologiska anledning i uppfattningen av motsatsen mellan fantasiens subjektiva bildvärld och erfarenhetens yttre och objektiva värld. Fantasiföreställningen uttrycker subjektets behov, tillstånd, intressen och önskningar och ger, objektivt sett, en efter subjektiv måttstock omdanad och kvalificerad bild av verkligheten. Den objektiva sanningen (sic) hos ett yttre föremål röjer sig åter i dess konstanta förhållande till andra föremål och det uppfattande medvetandet, som normalt blott kan uppfatta det på ett visst givet sätt.

Naturvetenskapen vill konstatera vad som är yttre erfarenhet och verklighet. Filosofen vill, inför den yttre verklighetens osamstämmighet med förståndets krav, tänka en med hans förstånd harmonierande verklighet, yttre eller inre. Objektiviteten är här tänkandets allmängiltighet och nödvändighet, och det verkliga är det tänkta eller begreppet självt. För naturvetenskapen är en uppfattning sann, om den motsvarar en yttre verklighet. För filosofien är den sann, om den är ett klart uttryck av

förståndet. Filosofen skjuter bakom företeelsernas för förståndet motsägande värld en väsendets värld. Naturvetenskaplig bevisning nöjer sig med att uppvisa något som led i den yttre verkligheten eller som led, sida eller lag hos denna.

Den empiriskt beskrivande naturvetenskapen utgår från det kvalitativa i erfarenheten, sensationerna; den matematiskt demonstrerande håller sig till det kvantitativa och formella, de allmänna former vari sensationerna sammanslutas till åskådningar, främst då rummet, tiden och rörelsen. Den förra utsäger kvaliteter om sina föremål och klassificerar föremålen. Kemien och fysiken, som gå längre, undersöka totaliteten av föremålen från olika sidor. Fysiken tillämpar på kvalitativt bestämda föremål ett matematiskt-mekaniskt underlag, som uttrycker kroppslighetens allmänna form; den behandlar kvalitativt skilda krafter och kraftverkningar, medan den experimentella kemien sysslar med kvalitativt olika ämnen.

Matematiken och den rena teoretiska fysiken abstrahera även från alla artskilda krafter och ämnen. Deras satser låta konstruera sig i den inre åskådningen. Matematiken upptar från askadningen vissa obevisliga grundfakta, fastställer dem genom definitioner, som beskriva inre åskådningsbilder, samt kombinerar dem och drar slutsatser, vilkas sanningsvärde betingas av definitionsomdömen om de elementära beståndsdelarna. Fakta äro här hämtade ur erfarenheten; i mekaniken gäller detta även om lagarna.

Det nya i *Galileis* lag om kroppars tröghet var att kropp endast sättes i rörelse genom kropp, att inga andliga krafter utan kroppslig förmedling kunna röra kroppar eller bringa dem till vila. Rörelseprocessen sönderdelades i abstrakta komponenter, och rörelsen underordnades under matematiken. Orsaken till den likformigt verkande rörelsen var ej längre en likformigt verkande orsak, utan orsaken till rörelsens fortgång var nödvändigheten för en kropp att framhärda i sitt rörelsetillstånd. Den mekaniska förklaringen vanns genom en söndrande analys och en trogen beskrivning av de söndrade faktorerna, som sedan bragtes i förbindelse med matematiken.

Denna förklaring genomfördes undan för undan i astronomi, kemi och fysik. Den atomistiska hypotesen överför på en kropps inre osynliga delar, atomerna, de figur-, vikt- och tal-

förhållanden, som iakttagas hos den som yttre erfarenhetsföremål, vilket sker genom fantasien, som förminskar ned till askadlighetens tröskel. I atomistiken uppträda alltjämt endast klara och åskådliga faktorer, lånade från den med sinnena gripbara verkligheten. Atombegreppet innebär i kemien lagen om materiens oföränderliga konstans; denna är begreppet om något fast och oföränderligt hos tinget, som fortbestår under all egenskapsväxling eller i och under alla relationer, vari tinget träder till sin omgivning.

Den mekaniska fysiken uppstod genom att kraftens kvantitet skildes från den konkreta naturföreteelsen; kvantum är skilt från den form, vari kraften uppträder. Alla krafter ha en gemensam sida i sin mängd eller mått (av arbete), och de kunna överga i varandra efter lagen, att ingen energi uppkommer i naturen eller förgås utan dess summa alltid är densamma. Samma kvantum av energi kan alltid återställas. Man kan konstatera, att vid kraftförvandlingen den ena kraften verkligen är den andras ekvivalent, genom att man i rörelsen äger en enhet eller ett mått för alla krafter, så att varje kraftanvändning kan omsättas i en viss rörelsesumma. Naturkrafterna upplösas i rörelse, som är det medium, vari deras storlek eller mått framträder och låter beräkna sig. Rörelsen underordnas under lagen, att varje verkan är effekt av en föregående lika stor orsak och varje verkan orsak till en lika stor effekt.

Naturvetenskapen utmönstrar all animistisk naturförklaring ur inverkande faktorer, som av fantasien bildats efter analogien med andekroppsliga varelser och som antas gestalta naturförloppet efter eget skön. Den avvisar från sitt område alla idéer, lånade från människans förnuftiga medvetande, den vill ej ens medge användningen av begreppen idé, ändamål, substans, ja t. o. m. materia, atom, kraft få endast användas i en strängt begränsad och modifierad betydelse. Reell betydelse ha blott föreställningar, som kunna fattas på åskådningens väg: sådana föreställningar äro antal, rörelse, figur, vikt. Atomer och krafter åter betraktas som pedagogiska och hypotetiska hjälpmedel men äga ingen självständig verklighet.

Atomen fattas som en formel eller symbol, varmed man uppnår konstruktioner, som stämma med erfarenheten, och sådana förutsägelser av framtida naturförlopp, som verkligen slå in.

Kraften ersättes gärna med en rent foronomisk formel; av kraften känner fysiken endast lagen och kan endast karakterisera den genom lagen (medan lagens begrepp ej återföres på kraftens). Lagen är uttrycket för relationer mellan fakta eller inom en viss grupp av fakta.

Begreppen atom och kraft användas därför att kunskapen måste använda omdömets form, där det alltid finns något som bestämmes och något som bestämmer, d. v. s. subjekt och predikat. *I subjektet eller substansen ligger det logiska kitt,* som höjer varaktigheten i sammanhanget mellan subjekt och predikat över stundens sensation. Att adjektivet i omdömet måste tilläggas subjektet, ligger i dettas väsen: det fattas omedelbart som substans eller något, som uppbär eller ligger till grund för vetenskapens predikat. Substansen avgör vilka predikat omdömesverksamheten skall kunna förena eller icke förena med henne.

Substantialitet och kausalitet äro kunskapsteoretiska och logiska former, som uppstå med kunskapsverksamheten ö. h. När vi fälla bestämda omdömen, *tänka vi en substans, som äger kauserande kraft.* I atomen går substansen igen, i kraften kausaliteten. Atomen (materien) är den hypostaserade tankeform, om vilken naturvetenskapen utsäger sina predikat, kraften den i vilken materiens sammanhang med sina predikater tänkes. Isoleras sammanhanget från materien, heter det lag.

Naturforskaren har att förutsäga, vad som kommer att erfaras. Det sker genom att förallmänliga faktiska erfarenheter medels en jämförande abstraktion, ikläda dem omdömets förståndskategorier och på kropparnas icke erfarbara inre överföra de yttre kropparnas klart fattliga egenskaper. Så uppstår en hypotetisk atomvärld med inneboende krafter av attraktion och repulsion. Denna hypotes hjälper fram till målet: upptäckten av ett kausalt sammanhang i naturen, där orsaker och verkningar med oupplösligt band förbinda alla föremål och händelser i hela erfarenheten, även den framtida. Varje naturföreteelse fattas som ett rörelsekomplex, verkat av och verkande en kvantitativt lika sådan. De empiriska vetenskaperna tillhandahålla de empiriska förutsättningar, de kända kvantitets- och rörelseförhållanden, från vilka man kan beräkna dem, som ej

kunna erfaras; så fortgår man medels matematisk bevisning från empiriska förutsättningar.

I *biologien* är det abstrakta elementet lagarna om materiens och kraftens konstans. De användas för att verifiera på induktiv väg funna fakta, som visas vara specialfall av de allmänna grundsatserna. Organismen ses som en sig själv reglerande mekanism eller ett sådant inom sig slutet system av stoff- och kraftväxling, som vi iaktta hos konstgjorda maskiner. Med stoffväxlingen går kraftförvandlingen hand i hand; organismen ter sig som en invecklad växelverkan mellan allmänna kemiska och fysikaliska ämnen och krafter, som står under lagen om materiens konstans. En organism blir strängt naturvetenskapligt förklarad, när man visat, av vilka ämnen den består, av vilka krafter den behärskas samt hur ämnen omsättas och krafter övergå i varandra.

Fakta samlas genom experimentell analys av livets funktioner, genom ingrepp i livsförloppet, som medföra påvisliga förändringar däri; därpå bygger induktionen, som höjer det faktiska till empirisk allmängiltighet. Resultatet verifieras eller höjes till matematikens rationella allmängiltighet genom att man härleder det ur lagarna om materiens och kraftens konstans. Idealet är samstämmighet mellan de experimentella resultaten och slutsatser dragna ur naturens högsta lagar.

Den *darwinska* utvecklingslagen säger, att alla organiska väsen uppstått genom att enkla likartade former ha skilt sig från varandra och alltjämt göra det i individens utveckling. Avpassning och ärftlighet samverka så, att avpassningen leder till förändringar i artens egenskaper, medan ärftligheten gör att förändringarna bevaras och befästas. Livets befordran är ej en i naturen verksam ändamålsorsak utan en följd av bakifrån verkande, för livet självt yttre orsaker: det naturliga urvalet i kampen för tillvaron. Livet formar ej sin utveckling efter inneboende slumrande anlag utan efter kausala rörelsekrafter i omgivningen, mekanisk rörelse och kemiska och fysikaliska krafter. Livets kausala villkor ligga i omgivningen; de äro mekaniskt fattade och till riktning och hastighet bestämda mekaniska rörelser.

Naturalismen som världsåskådning bygger på rörelsens matematik. Tillämpas principen på psykologien, faller själslivet

innanför den utväxling av rörelseformer, som är naturen själv, sådan hon ter sig för en abstrakt-mekanisk betraktelse. Själslivet blir från fysikalisk synpunkt en genomgångspunkt i kraftförvandlingsprocessen och från biologisk en ståndpunkt innanför naturens egen utveckling. Det underordnas under den mekaniska kausalitetens grundlag. Rörelseformer i själens omgivning förklara vad vi känna, tänka och vilja. I former av nervrörelse inverka naturfaktorerna på själslivet. Alla organiska processer upplösas i enklare fysikaliskt-kemiska och dessa i mekaniska processer. Det psykiska faller under det naturligas allmänna begrepp: det fysiska och det psykiska bilda olika sidor eller aspekter av det till sitt väsen obekanta reella; de psykiska fakta bilda dess inre och subjektivå, de fysiska dess yttre och objektiva aspekt. Själ och natur äro blott tillvarelsesätt av och hos det varande.

Ingen övergång från det ena området till det andra är möjlig: det strider mot lagen om energiens (materiens) bestånd. Själ och kropp äro ej två olika växelverkande substanser, men väl är växelverkan mellan hjärnans och nervsystemets elementer en yttre form för den inre ideella enheten. Den andliga och den kroppsliga serien av processer förlöpa parallellt. Varje yttring av ett medvetande motsvaras av ett fysiskt förlopp (nervprocessen), men det fysiska sträcker sig nedåt längre än det psykiska. Det finns ingen skarpare gräns mellan ett lägre sinnligt och ett högre förnuftigt innehåll i själslivet: alla artskillnader äro rena gradskillnader.

Man vill här blott veta av fakta och lagar för fakta men ej någon substans. Medvetandet är ett livsfenomen, som åtföljer nervrörelsen. Och medvetandet är ej utan vidare en spegling av den yttre objektiva verkligheten: det objektiva i våra sinnesförnimmelser är blott vågrörelser i ett visst medium, medan deras kvalitativa bestämdhet (t. ex. tonerna) förklaras ur vår andliga konstitution, som genomdrar förnimmelserna med ett subjektivt element. Det psykiska ses endast som kausalitet, och de fysiska förklaringsgrunderna överväga de psykiska inom psykologien; vår högre natur är blott en sammansatt form av enkla empiriska element, och vi äga ingen verklig frihet och självständighet i vårt handlande.

Kausallagen tillämpas här med ett tillägg från biologien. Allt

psykiskt följer nödvändigt ur föregående medvetna eller omedvetna psykiska akter och tillstånd, allt är det gamla under ny form. Den allmänna orsakslagen är likgiltig för varje framsteg i naturförloppet, för ett ordnande av naturformerna som högre och lägre. Men för utvecklingsläran äro orsakerna relativt enkla och verkningarna relativt sammansatta. De psykiska fakta äro beroende av de fysiska men ej tvärtom; kausalserien inom de fysiska fenomenen bildar ett strängt sammanhang, medan de psykiska äro funktioner av de fysiska, som snarare tänkas orsaka de psykiska. Den materiella tillvaron är den egentliga symbolen av det sant varande, själen den osjälvständiga baksidan av den; själslivet återspeglar blott den för hjärnan gällande mekaniska ordningen, är en självlös återspegling av hjärnans liv: de psykiska fakta stå ej inom sig i kausalförhållande. De fysiska fenomenen följa av varandra, de psykiska endast efter varandra.

Så är t. ex. för Spencer övergången från nervakt till själsliv ett specialfall av den allmänna kraftens övergång från en form till en annan. Det högre själslivet skiljes från fysiska rörelsegrupper genom medvetandets åtföljande livsmoment. Skenet av överläggning och val uppstår genom att impulsen från periferiska intryck kan ändras genom andra impulsers inflytande, innan den fortplantas vidare. Hela vår personlighet är en medveten automat. Människan är sammansatt av fysiska krafter och ämnen, som efter jämviktens lag i växlande gestalter genomlöpa universums förvandlingsprocess, åtföljda av de flyktiga bilder eller avspeglingar, vi kalla förnimmelser. De verka intet, de motta blott och återge. Bildernas innehåll och sammanhang orsakas av de fysiska komponenterna. Jaget är blott en ram, inom vilken en mängd företeelser uppstå och försvinna, en grupp av fysiska komponenter, hållna i tillfällig rörlig jämvikt och ledsagade av en grupp förnimmelser, som återge dem.

Det egentligt personliga innehållet i livet är psykiska funktioner, som människan eftersträvar, när hon hunnit långt i utveckling och insett deras höga njutningsvärde. Världen är en summa av fysiska och psykiska relationer. Där bakom står det okända absoluta, höjt över människans vetande, som alltid oscillerar mellan subjekt och objekt. Enligt Spencer äro mate-

rien och kraften former av ett och samma för oss obekanta absoluta.

Det berättigade i naturalismen är, att kausalsammanhanget måste genomföras på alla områden, även själs- och samhällslivets. Alla föremål för mänsklig kunskap falla under kausalitetens synpunkt, och inom ett kausalt sammanhang kunna inga fritt verkande krafter eller viljor tänkas. Det går ej att statuera avbrott i orsakskedjans empiriska fortgång och överempirisk inverkan därpå. Men väl måste vi *ställa substantialitetens synpunkt över kausalitetens.* Vi måste tänka oss verkligheten som ett enda helt. Innan ett föremål är orsak eller verkan, måste det vara ett logiskt subjekt, en enhet som har en mångfald av egenskaper. Fenomenen gruppera sig kring en central kärna, de utsträcka sig ej endast efter varandra. Ses tingen från dessa centra, den enhet som har egenskaper men ej är en egenskap, får man ett mått att mäta dem med som högre eller lägre, väsentligare eller oväsentligare. *Naturvetenskapens form är härledd ur en ursprungligare tankeform.* Tanken måste fortskrida till substantiella centra i tillvaron och ytterst till ett enda sådant, från vilka fenomen äro på ett längre eller kortare avstånd och varigenom de kunna bestämmas som väsentligare eller oväsentligare.

Tänkandets grundform. Tänkandets grundform är samstämmigheten, som positivt sett är helhet eller systematiskhet. Filosofien bevisar genom att systematisera sitt innehåll. Dess materiel hämtas från specialvetenskapen och den allmänna kulturen i form av världsåskådningar, av betraktelsesätt som äga en universell synpunkt. Erfarenheten tenderar att sammangå till ett helt exempelvis ur synpunkterna av natur eller person, filosofien har att systematisera eller till samstämmighet bringa de motsatta synpunkter, ur vilka erfarenheten så tenderar att sammangå till ett helt.

I fråga om *friheten* har man att isolera och fullständigt tillämpa de olika synpunkterna hos de motsatta åskådningarna. Åskådningarna ordnas genom att fattas som utvecklingsgrader av tanken, som är det hela, inom vilket de sättas och varav de få sin ordning bestämd. Tanken framträder först som åskådningarnas indelnings- eller jämförelsegrund, sedan som mått för deras gradering och sist som det hela, varav åskådningarna äro

sidor. Att tänka är att sammanbinda eller bevisa, i det man förenar motsatserna som arter under ett släkte, som grader med ett gemensamt mått och som sidor av samma hela.

De motsatta universella synpunkterna äro faktiskt givna i erfarenheten, i den allmänna kulturutveckling, dit filosofien som historia hör. Den främsta motsatsen är den mellan det inre och det yttre. I en konsekvent naturalism faller all verksamhetsgrund utanför det verksamma väsendet självt och är en yttre orsak, för vilken verkan är alldeles främmande. Är denna betraktelse den enda möjliga, så är friheten omöjlig. Då finns ingen det inres substantialitetsform, där orsak och verkan falla inom samma väsen och verkan är den på visst sätt förändrade orsaken själv.

För den substantiella vyn presenterar sig det erfarna som ett enda helt, där orsak och verkan sammanfalla i verksamheten eller där de båda ingå som sidor. Ur det helas synpunkt måste här motsatsen mellan orsak och verkan alltmer borttänkas (sic), tills ren identitet mellan dem framträder. Tanken är till sitt begrepp identitet. Diskursivt tänkande är ej egentligt tänkande. Åskådningen har som rumslig diskretionens och som tidlig diskursivitetens form och är *intuitiv* endast i och med sin relativa tankebestämdhet. Endast i sin bundenhet vid åskådningen är tänkandet diskret och diskursivt.

Den rena identiteten är ej en alltigenom tom och abstrakt enhet. Ett begrepps abstrakthet berör tankeinnehållet men ej tankeföremålet; abstraktheten hänför sig till den faktiska motsatsen mellan olika medvetenhetsgrader. Skillnaden mellan abstrakt och konkret faller inom tanken själv som skillnaden mellan den sanna och verkliga tanken, som är ett helt, och den abstrakta tanken, som är det helas form -- ytterst skillnaden mellan väsendet och det abstrakta begreppet-fenomenet. Tankeformen är väsendets form.

Identiteten är riktpunkt och mål för den tanke, som söker övervinna motsatser. Den rena och fullständiga identiteten står över samstämmigheten, som är ofullgången identitet. Tanken, som vill identifiera orsak och verkan, söker tänka verkligheten utan verksamhet. Men den rena identiteten är blott en evig uppgift för vårt tänkande, som ej kan upphäva allt yttre som bestämda former av tanken. Även tankens former falla i sin

flerhet isär som yttre för eller motsatta mot varandra och därmed mot tanken själv. Väsensuppfattningen har alltjämt bredvid sig den empiriskt-kausala naturalismen, därför att icke allt, som ingår i erfarenheten, är med någon enhetlighet tänkt i filosofien. Väsensbetraktelsen kan aldrig fullt ersätta den kausala, det yttre kan ej fullständigt inflyttas inom den metafysiska tanken.

Den strängt formella väsenstanken är tanken som ett fullt konkret väsen, som fullständigt bestämd tanke. Men den subjektiva realiseringen av detta krav blir ständigt endast approximativ. Alla filosofiska undersökningar äro strängt taget endast förberedelser för väsenstanken. Men varje given ståndpunkt av relativt formellt tänkande för ut över sig själv till undersökningar, som innehålla den s. k. världsförklaringen och som *från det yttre uppta bestämningar, som tillhöra väsendet.* Världsförklaringen är en determination av väsensbegreppet och fordrar ej sträng samstämmighet mellan väsendets sidor, utan dessa få framträda i vissa givna, söndrande åskådningsmedier och därta åskådlig gestalt. Synpunkterna äro dock alltid metafysiskt bearbetade, d. v. s. syntetiserade.

Åskådning och samstämmighet. Samstämmigheten bryter sig i rummets och tidens former, i vilka erfarenhetens helhet sammangår. Det hela i rummet framträder som fullständigt genom begränsning eller uteslutning. Varje moment i det hela är, vad det är, genom sina gränser mot omgivande moment, och det hela har sin bestämdhet given genom systemet av sina momenters begränsningar. Den i rummet åskådade erfarenhetens omedelbara tankebestämningar äro det logiska omfånget och de logiska indelningsgrunderna. All indelning hänför sig till ett område, och område är en modifikation av rumsåskådningen. Indelningen är en begynnande förståndsbearbetning av det i rummet varande, reglerad av tänkandets begränsningslag (lagen om det uteslutna tredje), som är den för rummet tillämpade samstämmigheten.

Det tidligt helas tankebestämningar äro grunder och följder. Förhållandet mellan grund och följd är samstämmigheten, satt i tiden som förbindelse mellan moment i den. Härledningen av grunder och följder är den förståndsverksamhet, som riktar

sig på kausala förändringar i tiden och regleras av tänkandets följdlag (principen om den tillräckliga grunden).

Förhållandet har en empirisk sida, i det grunden alltid i någon mening måste fattas som orsak och följden som verkan. Den rationella sidan är att grunden och följden involvera varandra, att den ena måste tänkas med den andra. Men i tänkandet av den logiska konsekvensen ligger också en viss riktning från grund och till följd, och då ur rent logisk synpunkt intet skäl finns att fixera den ena tanken som grund och den andra som följd, måste de inflyttas i tidsformen för att en riktning skall kunna fixeras; grunden är den tanke, som psykologiskt måste vara aktualiserad, innan följden kan bli aktuell. I grundens begrepp ligger så det föregåendes och orsakens bestämdhet, i följdens det efterföljandes och verkans.

Den logiska konsekvensen kan blott användas på de kausala förändringarna i tiden. Det efter följdlagen slutledande tänkandet står alltid inför kausala förändringar i tiden som dess objekt och material och söker höja orsaker och verkningar till grund- och följdtankar. Ur denna tankeverksamhet härflyter dock blott en relativ samstämmighet mellan förändringar. Väsendet är till sitt begrepp tanke, men tanken har som moment i tänkandets verksamhet alltid ett potentiellt innehåll, som ur en synpunkt ter sig som kausal serie, till vilken väsendet måste framträda som grund.

Den nutida empirismen söker härleda växlingens lagar och mått ur lagen om energiens kvantitativa konstans i mångfalden av förändringar i naturen. Alla energieffekter eller förändringar äro *mängder av rörelse*. Rörelse framkallas endast av rörelse, varje empirisk förändring förutsätter en annan som orsak. Alla av energiprincipen reglerade förändringar äro mekaniska rörelser. Inga empiriska förändringar framkallas av överempiriska orsaker; då skulle energiens mängd här och var i världen kunna absolut ökas eller minskas utan något konstant förhållande till empiriskt kända och vetbara orsaker. De empiriska orsakerna skulle suspenderas eller modifieras och exakt naturforskning bli omöjlig.

Vidgas den empiriskt kausala uppfattningen till världsåskadning, så ter sig verkligheten som ett helt av rörelseformer, som framkalla varandra i bestämd riktning och med bestämd hastig-

het. Detta är rent matematisk eller teoretisk mekanik, som tillämpar matematiken på rörelseåskådningen. För fysik och kemi te sig de kauserande orsakerna både som rörelseformer och som krafter och ämnen, som övergå i varandra. Tillämpad på krafter och ämnen blir den matematiskt-mekaniska kausaliteten lagen om energiens (materiens) konstans. Man vinner en empirisk världsuppfattning genom att bringa krafter, atomer, molekyler i förbindelse med den matematiska mekanikens abstrakta naturlagar.

Men en konkretare världsvy vinnes genom att uppta biologiens uppfattning om progression eller utveckling, enligt vilken orsaken är relativt enkel och verkningarna relativt sammansatta: gången från orsak till verkan i naturen är gången från enklare till sammansatta former eller är utveckling. Kausaliteten framträder så som form för ett rikare åskådningsmaterial.

Empirismen likställer vetenskaplig form med kausalitet. Denna är det förhållande mellan företeelser i tiden, att den ena uppträder efter den andra enligt en allmän lag eller så, att verkan framträder på bestämt sätt, sedan orsaken gjort det.

Empirismen i sin konkretaste gestalt stöder sina satser på en samlande iakttagelse, som aktualiserar begrepp, vilka äro kollektivnamn på erfarenhetsföremål och deras egenskaper. Krafter och kraftkomplexer i kemi och fysik röja emellertid en logisk bestämdhet, när de betraktas rent kvantitativt som representerande en viss rörelsemängd. Rörelsekvanta uttryckas i tal, vilkas förhållanden äro logiska. Inom matematiken medföra givna premisser nödvändiga följder. Den rent empiriska kausaliteten ligger i många företeelsers upprepade inträffande efter varandra. Det matematiskt-mekaniska tänkandet framträder i den nödvändighet, som förbinder det ena faktums form med det andras och låter oss se tidsföljden som ett subjektivt sammanhang mellan föreställningar om fakta. Det kausala förhållandets väsen ligger här i erfarenhetsmomenternas reala samhörighet, medan angränsningen i tiden blott har att göra med villkoren för den subjektiva aktualiseringen av erfarenhetens realitet, som ligger i momenternas samhörighet; det ena måste tänkas i och med det andra.

Erfarenhetens förhållanden äro tankenödvändiga i egenskap av tankar. Erfarenhetsvetenskapens högsta principer ha logisk

karaktär. Induktionen utgör blott sättet för aktualiseringen av de allmänna satserna och faller under psykologien, induktionen är ej någon utkristallisering av de allmänna satsernas giltighet ur enskilda och faktiska observationer. *Den vetenskapliga undersökningen är ren deduktion,* anknytande till och determinerande redan givna allmänna satser. Principernas tankenödvändighet och erfarenhetens objektivitet äro växelbegrepp; den ena principen eller tanken kan ej tänkas utan den andra, fortgången från sats till sats är nödvändig, en rationell eller logisk kausalitet äger rum mellan erfarenhetsbegreppen. Empirismens formelement är en mångfald nödvändiga tankar, som involvera varandra; det är det verkliga och objektiva i erfarenheten, och ett erfarenhetsföremål är verkligt genom matematiska, mekaniska, logiska, ö. h. formellt nödvändiga relationer.

Den sanna verkligheten är en tankeform. Den empiriska verkligheten är det ej utan *är sekundär eller lider brist på verklighet,* den är ett fenomen eller ett föreställningssätt, en gradform av tanke; erfarenhetens väsen består i tanke, dess fenomenalitet är baksidan av dess väsensbestämdhet som tankeform. *Vetenskapens principer äro erfarenhetens väsen och verklighet.* Det i erfarenheten, som ej står i logisk förbindelse med dessa principer, är *det icke tänkta,* som skiljer sig från tanken som en grad från sitt mått. Det empiriska är det ofullständigt tänkta, eller det relativt icke tänkta, ett föreställningssätt om tanken och verkligheten.

Hos logiskt samhöriga tankar är det yttres form upphävd genom att de med nödvändighet ingå i varandra. Det inre är verklighetens sanna form som en mångfald av i varandra ingående tankar; detta inre är forskningens och erfarenhetens sanna verklighet.

Kant har uppvisat identiteten mellan vetenskapens rena begrepp och grundsatser och erfarenhetens form, och den kritiska naturvetenskapen fasthåller en fond av tankar som utgörande det objektiva i både medvetande och verklighet. Det inres form är nödvändighet, samhörighet och ytterst identitet. Grundbestämningen hos Kants rena tankar eller kategorier är enhet, och varje speciell form därav är en form av enhet, samstämmighet, identitet; men sekundärt är kategorien syntetiserande, vilket förutsätter motsats och motsatsövervinnelse. För Kant utgör

så en mångfald av samstämmiga och nödvändiga men formella och abstrakta tankar det objektiva i erfarenheten: de ha emot sig det yttre innehållet, vars moment sammanbindas genom tanken, och det yttre är ett särskilt element i verkligheten bredvid tanken. Det yttre blev för Kant en blott tankegräns, något, som ej i och för sig kan av medvetandet fasthållas, men ägde dock en positiv realitet. Den kritiska naturvetenskapen ser det yttre som reella kroppar och rörelser hos dessa, som äro verkliga emedan de åstadkomma verkningar (även på medvetandet).

Den kausala empirismen övervinnes helt, först när tanken fattas som hela verkligheten (Hegel). Vetenskapen är möjlig blott om den vetenskapliga sanningen utgör grunden för erfarenhetens verklighet och objektivitet. Är tanken all verklighets grund, så är också all verklighet indragen i tanken, och da kan intet yttre sägas vara i sig verkligt eller vara ett med tanken jämbördigt element i verkligheten, som i sig är tanke och ingenting annat. Det yttre åter är det i olika grad tankebestämda fenomenet.

Verkligheten är en mångfald av logiskt förbundna tankar. Förbindelsen är nödvändig samhörighet och därmed följande ömsesidig genomträngning. Formen för tankars förbindelse är omdömet, som är logiskt i samma mån som det innebär en närgående förbindelse mellan tankar. Den intimaste förbindelsen är den, då det logiska subjektet innehåller sitt predikat som en sida hos sig, så att all den förbindelse, som ligger i predikatets begrepp, utsäges som subjektet. *Det enda rent logiska omdömet är det kategoriska*, medan de hypotetiska och disjunktiva omdömena differentieras till särskilda former genom element i rums- och tidsåskådningen, som blanda sig med den logiska urformen, med samstämmigheten. I det kategoriska omdömet samstämma tankarna därför att de ingå som former hos en och samma tanke, deras gemensamma subjekt. De matematiska omdömena äro hypotetiska; den konkreta empiriens omdömen åter äro empiriskt-kausala.

Det logiska elementet i det hypotetiska omdömet är den nödvändiga samhörigheten mellan orsak och verkan. Grund- och följdförhållandet är den logiska formens tillämpning på företeelser, givna i kausalt sammanhang. Genom detta förhållande är fenomenet tankebestämt. Begränsningsförhållandet (i tredje

tankelagen) är en närmare determination av de empiriska villkoren för grund- och följdförhållandets användbarhet. Den tredje tankelagen är ett korollarium till den andra. Det självverksamma tänkandet måste ge sig självt en riktning; bestämningen av riktning kan ej skiljas från självständighet i verksamheten, följden som en viss bestämd tanke följer på grunden som en annan bestämd tanke. Ordningen i tankeutvecklingen är här bestämd. I bestämdheten ligger den inre grunden till tankeverksamhetens och varje tankes fullständighet eller helhet, vilken i tredje tankelagen bindes vid begränsning, vid uteslutning av den kontradiktoriska motsatsen. Tänkandet upptar begränsningen från tankematerialet som en form hos detta. När rummet och det rumsliga skola tänkas, kan tänkandets fullständighet och individualitet blott uppträda under formen av begränsning; tänkandet ikläder sig i denna relation det inre rummets bild, men genom bilden skiner tänkandets rena fullständighet.

Det stannar här inför motsatser, som heta arter, och tänker hos dem deras indelningsgrund som grund till ett system av tankebegränsningar. Med stöd av tredje tankelagen bestämmes denna tänkandets lägsta form genom relationen till oförmedlade motsatser. I logiken brukar begränsningens empiriska form uppträda i begreppsläran som begrepps bestämdhet till omfång eller sfär och begrepps förhållande till varandra som subordinerade eller koordinerade; i omdömesläran som *omdömets kvantitet,* varpå sulbalternslutet helt och hållet är byggt. Slutledningar bruka anses grundade på subsumtioner av mer innehållsfattiga eller begränsade begrepp under mera innehållsrika och omfattande. Även i läran om det logiska systemet spelar indelningen sin betydelsefulla roll.

Men kvantitet är en alldeles omöjlig bestämning hos den rent kvalitativa tanken. Tankar äro aldrig subordinerade och koordinerade, och tankeutveckling vinnes aldrig genom subalternation och subsumtion. Klassbegreppen äro tankar blott i avseende på sin gemensamma indelningsgrund men ej i sin specifikation, mångfald och motsättning. Erfarenheten har form av klassifikation genom tanken, som sammansluter erfarenhetens diskreta mångfald som indelningsgrund eller som utgörande en flerhet av sådana. Tanken själv är ej indelad. När jag från ett vunnet släktbegrepp går ned till de individer och arter, som höra där-

under, går jag från tänkandet ned till ett relativt passivt förnimmande, till relativt omedelbara åskådningar och förutsättningar av yttre och inre slag. (Detta avbrott i tankeverksamheten kan dock vara ett medel att förbereda nya tankeakter, varigenom nytt innehåll blir tänkt eller släktbestämdheten vinner i konkretion.)

Ökad begreppsinsikt, ökat vetande om det enskilda vinnes endast genom att öka det allmännas aktuellt fattade bestämdhet och innehåll, vilket sker genom nya analyser av det enskilda, av vilka indelningen är det omedelbara resultatet. Den fixerar det allmänna i motsats till det enskilda och fastställer tänkandets väsentliga uppgift, som är att tänka det enskilda som bestämning hos det allmänna.

Det syntetiska tänkandet. Det syntetiska tänkandet fortgår från formen som den abstrakta bestämdheten hos föremålet till det enskilda, till innehållet, som är kunskapsföremålet självt in concreto. Nu är det allmänna som sådant overkligt, och allt verkligt enskilt och individuellt. Skall tänkandet vara vetande, måste det allmänna kunna vinna realitet genom det enskilda. Formen, som är något i sig osjälvständigt och som endast är till hos, i och genom det konkreta, måste vara kunskapsgrund till det konkreta innehållet som följd.

Det måste visas, att det abstrakta och generella eller formen i någon mening och grad äger realitet i erfarenheten och real prioritet framför det omedelbart konkreta och individuella, framför innehållet. I någon mening måste kunskapsgrunden vara realgrund. I viljelivet äger nu det abstrakta real betydelse som motiv eller bevekelsegrund, som real orsak till i det yttre konstituerade förändringar. Viljan sättes i rörelse och framträder som orsak, driven av teoretiska bestämningar. Det abstrakta är här verklig orsak till nya bestämningar hos det konkreta som real följd eller verkan. Motivet framdriver handlingar, som ombilda den givna erfarenhetsvärlden efter sin egen (begreppets) måttstock. Tänkandets självrealisation i serien av grunder och följder stöder sig på och är en abstrakt sida av viljans självrealisation i handlingarna.

I tänkandets utveckling framträder något nytt dels som utbildning av det allmänna till något relativt enskilt och individuellt, dels som en form hos det omedelbart givna enskilda, som

detta enbart får ur begreppet. Det abstrakta begreppet kauserar i handlingarna, tänkandet äger en inre självständighet, som röjer sig i makt till självrörelse och självutveckling och ger det tänkta en ur erfarenheten oförklarlig form.

Den strängt logiska formen för tankars immanens i varandra är deras koncentration kring en och samma tanke som deras kärna, som alla tankars enhet, det hela som innehåller dem alla. Filosofien utgår från *den logiska substantialitetens* form, från en tanke, som är ett strängt helt, och utreder dess bestämningar som sidor hos det hela.

Under medeltiden var hela världsåskådningen antropocentrisk, i det naturens företeelser fixerades som självständiga enheter i analogi med den personliga enheten hos människan. Vetenskapen hade att ange och ordna de reella enheternas egenskaper. Den nyare naturforskningen återför de kvaliteter, som förut fått objektivt differentiera och individualisera naturföreteelserna, till former av gestalt och rörelse. Vetenskapens föremål och innehåll blev relationer mellan fakta men ej faktiska väsen och över varandra höjda »naturens riken». De kvantitativt och extensivt skilda atomerna och krafterna äga ej något inre, utan deras bestämdhet utgöres blott av konstanta ömsesidiga relationer mellan s. k. lagar. Naturforskningen fortgår metodiskt efter orsakslagar resp. lagar om grund och följd.

Filosofiens utgångspunkt och föremål är däremot alltjämt väsendet, vars form är det logiska subjektet, vars bestämningar den utreder, metodiskt fortgående från tanke till tanke efter samstämmighetens lag. Atomer och krafter äga för filosofien ett inre, de äro i något avseende självbestämda. *Filosofien utmönstrar ur sitt innehåll alla relationer* och håller sig strängt till substantialitetens synpunkt, varmed den tenderar att framhålla sitt innehåll som ingående hos ett enda subjekt. (Utginge den från flera ursprungliga subjekt, så måste de filosofiska predikaten framstå som relationer mellan dessa subjekter.)

De empiriska momenten indelas efter predikat, utsagda om filosofiens logiska subjekt, och momenternas kausala sammanhang tänkes determinerat av väsenstanken. En sådan bearbetning och omgestaltning av de empiriska åskådningselementen kallas världsförklaring.

Men endast till form och syftning förmår filosofien höja sig

över den givna världen i tid och rum upp till väsendets värld som varande något annat än allt empiriskt. Väsendet är endast erfarenheten som tänkt, medan den kausala mekanismen är erfarenheten som föreställd. Föreställningen skiljer sig från tanken genom vad den förra icke är eller som *det icke tänkta*, som en tanke med en viss inskränkning. Den kausala världsaspekten blir så en lägre form eller en grad av den substantiella.

Som lidande relativ brist på tankebestämdhet är erfarenhetsvärlden blott tänkbar, medan väsendets värld äger fullständig tankebestämdhet. Världsförklaringen har att förena rationell och empirisk världssyn, det tänkta och det tänkbara. Så kan väsendet genom determinering riktas med innehåll. Då väsendet som logiskt blott kan stå i logiska förhallanden, måste förbindelsen vara logisk, vara ett förhållande mellan grund och följd, i det erfarenheten framträder som en följd av tanken som grund. Den kausala analogien kan här ej avlägsnas utan att declarandum upphäves. Väsendet måste därmed i viss mån tänkas som *orsak* eller som grund till förändringar i den givna verkligheten.

Väsendet som orsak. För vår tanke utbreder sig världen som ett enda inom sig slutet helt. För föreställningen utsträcker den sig i kausal följd. Man måste här förena begreppet om en överempirisk första orsak med begreppet om alla givna faktas beroende av empiriska orsaker. Den första orsaken måste vara föregående i förhållande till alla empiriska fakta. Då serien är kausal, måste den bestå av orsaker, och då den är gränslös, måste före varje orsak tänkas en annan. Den före varje annan orsak tänkta orsaken är ej närvarande i tiden utan evig. Evighet är den positiva sidan av tidens gränslöshet, är rationell formbestämdhet hos tiden, framträdande i och vid dess empiriska. Varje tid röjer en evighetssida genom sitt samband med alla andra tider. Så framträder en rationell form i och över det empiriskt givna, som har ett däremot relativt stridande innehåll men ej kan tänkas därförutan; denna form är den empiriska företeelsens inre sanning, mening och begripliga sida. Då nu varje rationell form för oss är bunden vid en empirisk åskådning, kan en yttersta grund blott fattas som första orsak.

Den yttersta förutsättningen för naturforskningens egen möjlighet är en tankebestämdhet eller en överempirisk sida hos

kausalserien och varje dess del. Denna sida är seriens gränslöshet eller en tanke, som kausalt föregriper varje empiriskt faktum. Den obegränsade kausaliteten förutsätter något obetingat föregående, som endast hör till sinnevärlden som en nödvändig och allmängiltig sida hos tingen eller som en tanke. Den oändliga kausaliteten fordrar vidare, att tanken skall vara objektiv eller vara orsak. En oändlig eller obegränsad kausalitet är kausalitet genom tanke; men tanken måste framträda som en objektiv makt för att kunna kausera.

Alla förändringar i världen ha väsendet till orsak. Den empiriska kausalkedjan är betingad av ett överempiriskt antecedens. (På samma sätt hänvisa rummet och kroppsligheten till oändligheten och andligheten som en oundviklig tanke, som är immanent i varje särskilt rum och i varje särskild kropp.)

Nu kan filosofien ej tillskriva väsendet empirisk kausalitet, som är blottad på varje logisk form. Men hos den empiriska kausaliteten kan en tankebestämdhet framträda i form av logisk konsekvens, förhållandet mellan grund och följd som nödvändigt ingående i varandra. Orsak och verkan sammanfalla i viss mån i ändamålet. I den ändamålsenliga verksamheten äro orsak och verkan former av samma väsen, orsaken är en högre form av verkan och denna en högre form av orsaken.

Världen eller den givna erfarenheten kan fattas som ett enda föremål eller som ett helt, väsendet, *som utvecklar sig självt* genom förändringarna i världen. Väsendets kausalitet är då väsendets självutveckling, som är högsta förklaringsgrund till allt, som händer och sker i världen.

Utvecklingen är det organiska livets karakteristiska form, bandet mellan det inre och det yttre, det aktuella och det potentiella i livet, förmågan och dess material. Utveckling innebär tillväxt i livet och därmed ökning av det inre och aktuella i organismen, vilket på en gång är utvecklingens drivkraft-orsak och dess verkan. Utvecklingen riktar sig på livets tillväxt. Men även det yttre är väsentligt för utvecklingens möjlighet.

Utgår man från empirien, framträder ursprunglig verklighet först under transcendensens form. Men när det kausala förhållandet logiseras, framträder väsendet, reellt sett, under formen av ändamålsenlig verksamhet eller utveckling. Det givna inflyttas i väsendet som dess yttre och potentiella sida. Denna

tankeform är dock ej heller ren: däröver står ett renare väsensbegrepp, som till fenomenalitet nedsätter både den första orsaken och det sig utvecklande väsendet.

Inom tänkandet självt finns ingen motsats mellan form och innehåll, endast mellan tänkandet och föreställandet. Det verksamma tänkandet omsätter det givna erfarenhetsinnehållets omedelbara form i sin egen. Då framträder formen som det inre och innehållet som det yttre, vilka båda under tänkandets utveckling befrias från sin motsatsställning och sammansmältas med varandra. Så bli de lägre väsensuppfattningarna villkor för den högstes utveckling; de innehålla relativa sanningar, som möjliggöra sanningens successiva aktualitet hos oss.

Det som utvecklar sig är alltid det inre, och allt mått för livs- och tillvarelseformer som högre eller lägre hämtas från medvetandet eller subjektet. Från ensidigt objektiv synpunkt måste all gradering och all naturteleologi betraktas som ett subjektivt föreställningssätt, inlagt i naturen. Då blir den s. k. utvecklingen blott en form av regelbunden växling eller förändring, som saknar upphöjelse från högre till lägre grad och gradordningens mått, ändamålet. Det är meningslöst att tala om en utveckling, som ej ytterst hänför sig till förnimmande väsen.

Ser jag världens utveckling som ett helt, vars bestämningar närmast ha formen av tidsmomenter men också äro samhöriga och samtidiga delar av ändamålet som ett helt, då måste väsendet förutsättas vara förnimmande och utveckla sig och äga föremål just som förnimmande: dess utveckling försiggår inom förnimmandet och har detta som ändamål. Väsendet är den givna verkligheten själv; dess förnimmmande kan då ej falla utanför sig självt utan måste vara ett självförnimmande.

För empirien är ett föremål verkligt blott genom att stå i bestämbara kausala relationer. Den konstanta kausalitetens konstans och vetenskaplighet ligga i en mångfald av tankar, nödvändiga ur synpunkten av varandra. *Är den konstanta kausaliteten verkligheten själv, så är verklighet lika med nödvändiga kausalrelationer.* För naturvetenskapen är tanken verkligheten blott som sann och objektiv form: tingens realväsende är här obekant, och av verkligheten känna vi blott tankeformen. Som objekt för omdöme eller som *något* måste det obekanta realväsendet likväl fattas som yttre eller förses med

någon bestämning, som då blott kan tas från det faktiskt givna yttre. Därmed förblandas det med detta. De empiriska företeelserna bli verklighetens innehåll.

Filosofien sätter i stället för tankens hypotetiska nödvändighet som komplement till andra tankar dess kategoriska nödvändighet och självtillräcklighet i och genom sitt eget innehåll. Därmed blir tanken hela verkligheten eller verkligheten som ett enda realt väsen, ett helt av samstämmiga tankar. Men fullständig aktualitet av det formellt fullkomliga tänkandet realiseras ej i tidsutvecklingen utan är där närvarande blott som dess mått och ändamål. I filosofien bli de lägre världsåskådningarna aldrig övervunna utan endast ombildade: de innehålla som lägre utvecklingsgrader villkoren för den högres utveckling. Den senare upptar ett potentiellt innehåll från de lägre men ombildar det successivt efter sin egen form, medan den i sig själv har grunden eller makten till sin utveckling. Förnuftets rena form är det rent inre i alla utvecklingsformer och det, varefter de värderas.

Från det personliga området i erfarenheten tas de bestämningar, som utfylla begreppet om det sig utvecklande väsendet. Personlighetens begrepp är formellt begreppet om ett självständigt och självbestämt inre, reellt begreppet som självmedvetet förnuft eller förnuftigt självmedvetande.

För begripandet lösgör sig personligheten först från tingens och naturens bakgrund genom sin absoluta kausalitet. Man kan med samma rätt betrakta förändringen som ett kontinuerligt helt, som man gör det med rummet och tiden. En transcendent personlig orsak kan tänkas, om förändringarna i världen tänkas som var och en gränslöst empiriskt betingad och som en universell och fullständig verkan av den transcendenta orsaken.

Teismens grundformer. Den transcendenta teismen drives över i en immanent. Den personliga orsaken måste framkalla verkningar, som ej falla utom utan innanför honom själv; han måste tänkas som ett ändamålsenligt verksamt eller sig utvecklande väsen. Detta är dock likafullt orsak; den empiriska sidan av utvecklingen kan aldrig helt avlägsnas av tanken, och den immanenta teismen måste därför uppträda i sammanhang med transcendenta och i viss mån mekaniska åskådningar, oupplösligt fästa i den empiriska och mekaniska åskådningens isolerande och motsättande form. (Ex.: skapelse, återlösning, uppenbarelse,

dom.) Om blott dessa åskådningar ej fixeras som absoluta sanningar, om de ställas som organiserbart material för högre uppfattningar och för den organiserande tanken, utgöra de utvecklingsmöjligheter och utvecklingsferment för denna tanke, som kan införliva dem med sig genom att skänka dem sin egen form.

Ett alltigenom självständigt och självbestämt väsen kan ej tänkas under utvecklingens form. Det har alltid emot sig en omgivning, som upphäver dess obetingade självständighet och påtvingar det en yttre bestämdhet. Den immanenta teismen visar över till den rena eller absoluta teismen, *där personligheten är det hela utan motsättning eller grad.*

På dess bestämningar kan endast tänkandets samstämmighetslag tillämpas. Varje bestämning är där det hela och det hela är varje sin bestämning. Begreppet om den över allt kausalt sammanhang och all utveckling höjda personligheten nedsätter den transcendenta första orsaken och det sig utvecklande väsendet i världen till fenomenalitet men är också all kausalitets yttersta grund och riktpunkt.

Den absoluta teismen vinner innehåll endast genom att ombilda de lägre formerna av filosofien efter sin egen form som mått, alltså efter den fullt samstämmiga personlighetens begrepp.

Filosofien förklarar förändringarna i världen genom att uppvisa det förnuft, som framträder i och förverkligas genom dem. Det empiriska begripes och förklaras som villkor och medel för personliga makters uppenbarelse och utveckling. Den filosofiska världsförklaringen är en *ideell värdering* efter idéer hämtade från det personliga livets område (kärlek, skönhet, vishet o. s. v.); som medium för sådana idéers uppenbarelse röja naturen och tinget sin inre mening, som ligger i vad de duga till eller vad de ha för ändamål, vilket bestämmes ur personliga synpunkter eller av personliga avsikter. Som underordnat personlig utveckling och personliga ändamål framträder det yttre som material för förnuftig eller personlig praktisk verksamhet. Världsförklaringen sammanfaller med den praktiska filosofien, med vetenskapen om den förnuftiga viljeverksamheten.

Personligheten kan som oberoende av empiriska orsaker tänkas fri. Faktiskt tänkes han så, när han tänkes som makt att framkalla yttre förändringar och därigenom aktualisera sitt förnuftiga

innehåll. Frihetens väsen ligger i personlighetens absoluta och universella karaktär. Kausalitet efter förnuftiga ändamål är den empiriska kausalitetens inre sanning.

Skall den mänskliga viljan vara fri, måste hon vara ett i logisk mening absolut prius i förhållande till allt empiriskt och tänkas kunna bestämma detta i hela dess omfattning. Men det, som är oberoende av allt empiriskt, är icke mångfaldigt. Det fritt verkande förnuftet har ej numeriska bestämningar, det kan ej ha antal som inre bestämning. Personligheten heter förnuft, om den ses från synpunkten av sitt medvetandes innehåll. Personligheten är som verksam fri vilja. Indelas den t. ex. i Guds, samhällets och människans vilja, så ligger indelningsgrunden ej i viljan själv utan hämtas från hennes material, till vilket hon står i olika ställningar. Orsaken är i grunden densamma, det fritt verkande förnuftet, som står över allt tal.

Friheten och filosofiens system. Personen är tankens åskådliga gestalt och tanken personens rena form. Personen har sin makt i friheten, som är tankens makt att röja sitt innehåll genom att trycka sin form och sin prägel på förändringarna i världen. All grund för verksamhet måste i sig ha formen av logiskt subjekt, vara ett i någon mening egentligt helt: endast personen uppbär frihetens predikat. Som fritt handlande är den vilja. I den rena, tankebestämda viljan och hennes verk framlyser naturens sanning, mening och betydelse. Hon är den genom tanken förklarade naturen och bärare av friheten, som är naturens förklaringsgrund.

Erfarenheten är natursammanhangets princip, förståndet tankesammanhangets och förnuftet viljelivets princip. Erfarenheten vilar på förutsättningar, som äro enbart hypotetiska; förståndet når erfarenhetens förutsättningar, dess nödvändiga möjlighet. Det tar ut vissa sidor eller former hos det faktiskt givna som nödvändigt ägande verklighetsnatur. Ur synpunkten av fullständig verklighet äro formerna enbart möjliga. Möjlighetens formella krav avvisa det faktiska som fullt och sant verkligt. Begreppsformerna visa över till det nödvändigt verkliga, vilket som sådant ej är till för vår erfarenhet eller vårt förstånd, de visa ut över det faktiskas tillfällighet och det nödvändigas overklighet.

I förnuftet åter anträffa vi både erfarenhet och förstånd men

även något, som höjer det över båda. Förnuftets objekt är en verklighet, som ter sig för oss i framtidens läge genom att sätta sig som vårt mål och vår riktpunkt och så leda och bestämma vår verksamhet. Som ett helt är det förnuftiga för oss till som en verksamhet, som vardande men ej som en verklighet. Förnuftet är den förnuftiga verkligheten själv som verksam och gestaltande makt och är som varande liv och medvetande. Som vilja skänker förnuftet sitt innehåll objektivitet och realitet i handlingens värld; detta inre äger redan som inre en grad av realitet, som är oumbärlig för ändamålssättning och objektivitet. En i framtidens riktning gestaltande åskådning, en produktiv inbillningskraft griper och utpräglar den nödvändiga verkligheten och sätter ändamål. Så kan denna verklighet förverkliga sig i handling. Förstånd, inbillningskraft och vilja äro medvetandet självt i olika grader av helhet och konkretion, och filosofiens möjlighet beror ytterst på aktualiteten av *medvetandet som ett helt.*

För den sanna filosofien framträder den sanna verkligheten i bestämningar, gemensamma för subjekt och objekt. Den utgår varken från den kroppsliga verkligheten eller från det växlande empiriska medvetandet. Naturen har sin lagbundenhet genom filosofien, och tankens lagar äro naturens; dess lagbundenhet, sammanhang och ordning komma från förståndet, vars begrepp äro tingens högsta predikater, fast de i första hand tillkomma subjektet eller medvetandet. Objektets väsentliga karaktär är att vara begripet, vilket det är blott genom det begripande förståndets bestämningar; subjektet har objektiv verklighet i och genom sina begrepp eller tankar. Subjektets och objektets konvergenspunkt är identiteten mellan dem, den allmänna bestämdhet eller form, som är gemensam för båda, för objektet som begripet och vetat och för subjektet som begripande och vetande.

I sin urbildliga renhet är erfarenhetens högsta form ren identitet mellan tankar eller en med sig identisk tanke. Men *för oss* är en sådan identitet en rent abstrakt likformighet, i vilken allt bestämt tankeinnehåll går under: det rent identiska äger inga predikat. Identiteten är en riktpunkt, vilken vi närma oss, men ej en reell princip. Väsendets värld kan ej tänkas äga sitt innehåll genom en mångfald av motsatser utan är *höjd över både*

enhet och mångfald. Vi kunna ej fatta väsendets innehåll på ett adekvat sätt, men vi kunna dock fatta *en abstrakt form* och värdera vissa reella uppfattningar av det absoluta efter den abstrakta formen som måttstock.

Kant och hans lärjungar ha visat, att den om sin egen verksamhet medvetna kunskapsförmågan formellt skapar erfarenheten genom att sammanbinda dess mångfald till enhet, vilket sammanbindande innebär, att medvetandets identitet är den gemensamma formen för erfarenhet och medvetande, för subjekt och objekt. *Den övergripande tankeidentiteten är en absolut form,* den absoluta uppfattningens och den absoluta verklighetens form. Det absolutas bild faller inom identitetens ram; det rent identiska eller med allt ett varande är det absoluta, och det absoluta är det rent identiska. Nu kan ingen verklighet sägas ha ren identitet till sin form. Men väl har all verklighet en relativt identisk form, samstämmighet. Av den äro alla andra logiska former olika sidor. Det samstämmiga är också motsägelselöst, sammanhängande, helt eller systematiskt och nödvändigt.

Erfarenhetens logiska form utgöres av de för förståndet och tinget gemensamma bestämningarna; sann verklighet eller objektivitet är logisk form. Sann verklighet är väsende, det som har logisk form är väsende, medan den omedelbara objektiviteten och subjektiviteten äro fenomen eller ha utseendet av att äga en verklighet, som de i sig sakna. *Är verkligheten logisk form, så är det omedelbart givna varat irrationellt eller ologiskt.* Så visst som tänkandet ledes fram till den logiska formen som den sanna verkligheten eller väsendets form, så säkert finns det en annan verklighet än den vi omedelbart fatta med vår åskådning och föreställning.

Kant har visat, att *verklighet är formell fullkomlighet i förnimmandet.* Den logiska formen är den omedelbara objektivitetens och subjektivitetens inre sanning. Men formens begrepp måste utfyllas av innehållets. Allt innehåll är en åskådningsmångfald. Alla logiska subjekter i vetenskapen äro åskådningar. Åskådningen faller alltid under rumslighetens schema och innesluter då relativ mångfald och därmed motsats. Vårt vetande fattar tanken blott som det helas form. I varje kunskap fram-

träder en åskådning som det hela, hos vilket samstämmighet mellan det helas momenter röjer sig.

Filosofiens formalprincip är olösligt knuten vid personlighetens åskådliga bild. Tankar finnas till hos ett tänkande subjekt. Tankar, tänkande, förstånd äro inga försigvarande eller självständiga och självbestående realiteter: de måste alltid hänföras till ett åskådligt helt. Personligheten äger samstämmighetens form och i och med den enhet, sammanhang, ordning och helhet. I det personliga livet finns en mångfald, där samstämmighetens form är långt fullständigare förverkligad än hos något annat föremål i erfarenheten.

Grundform eller sida är varje bestämdhet hos ett väsen, som innebär och uttrycker väsendets hela innehåll från en viss synpunkt. Varje grundform är det hela självt från en viss synpunkt, och den ena grundformen innehåller ej något som strider mot den andra. Anledningen till att grundformerna äro många ligger helt i betraktarens yttre och varierande läge i förhållande till det betraktade föremålet.

Varje mänskligt kunskapsföremål betraktas på ett uttömmande sätt genom att man anger och bestämmer dess grund-, grad- och artformer. Varje vetenskap är ett system av sitt objekts grund-, grad- och artformer. Filosofien uppfattar sitt föremåls bestämdhet som ett helt av samstämmiga sidor. Dess vetenskapliga innehåll ligger i att den anger de synpunkter, varifrån dess kunskapsföremål framträder som ett helt och vilka därför måste ingå i varandra.

Personligheten framträder som ett helt av samstämmiga former hos det sinnliga livet eller som en ordning inom det, vilken bryter dettas egen form och sätter sig i dess ställe som *en ny skapelse,* till vilket det sinnliga livet på intet sätt kan vara grund. Denna nya ordning heter förnuft. Förnuftet råder hos den sedliga och religiösa personen och framträder hos människan som en form hos eller enhet i mångfalden av bestämningar, som objektivt sedda äro fullständigt samstämmiga sidor, som genomtränga varandra. *Det finns inga objektiva motsatser inom det förnuftiga;* dess innehåll äger i människans erfarenhet samstämmighetens form.

Denna förnuftiga erfarenhet är ren källa till vår kunskap om väsendet. Väsendets form är tankens logiska. Vad som ej har

den formen hör ej till väsendet, men så snart den formen röjer sig hos något, röjer sig därmed väsendets närvaro. Hos den sinnliga tillvaron är samstämmigheten en blott form för dess egen tänkbarhet eller möjlighet, inom den förnuftiga erfarenheten är samstämmigheten själva formen av verklighet. Den absoluta personligheten eller personligheten i tankens form måste vara förnuftig, därför att den förnuftiga erfarenheten äger objektiv samstämmighet.

Den absoluta personligheten är en bild i åskådningen, ett subjekt för predikater. Men den är det blott som absolut idé som har emot sig den omedelbart givna verklighetens värld och som i denna sin motsats saknar konkretion och realitet. När Guds begrepp blott anges i sina, logiska attributer, faller världen utanför det som en obegripen och oförklarad rest. Logiskt attribut är en med alla övriga samstämmig sida av Guds bestämdhet, ett uttryck eller en form av hans totala innehåll. Det avgränsar endast det gudomliga väsendets innehåll mot en ändlig uppfattning; genom frånvaron av varje bredvid fallande åskådning blir varje attribut logiskt, ett uttryck för vad Gud är i sig. Gud i mångfalden av sina egenskaper är här en abstrakt idé, en form eller ett helt av former. Gud är här till för en isolerande abstraktion som ett helt av egenskaper.

Då faller bredvid Gud den omedelbart givna erfarenheten eller världen som ett helt med andra egenskaper och i andra former. Världen måste nu fattas som ingående i Gud och Gud som ett helt av allt, som är till i erfarenheten. Det omedelbart givna kan blott fattas som i Gud ingående, relativt självständiga momenter. I Guds innehåll, sett som en mångfald av momenter, grad- och artformer, insmyger sig relativiteten under form av omfång. Momenten bli självständiga realiteter, hos vilka gudomligheten framträder som deras gemensamma immanenta form. Det gudomliga väsendet och dess innehåll framträder och fattas i och hos den fenomenella verkligheten.

Metodens vetenskaplighet ligger djupast i syntesen, i att begreppet via den organiska kunskapsprocessen, som ombildar kunskapsmaterialets form, absolut inifrån utvecklar nytt och med sig självt samstämmigt innehåll, vilket innebär begreppets vardande konkrescens som ett med sig självt på hvarje punkt fullständigt identiskt helt. Medvetandet måste vinna ökat inne-

håll genom en rent inre och odelad akt av självbestämmelse, som dock faktiskt uppträder endast i samband med organisationen av ett yttre material.

Förståndet för sig taget äger ej denna makt till självutveckling. Men *viljan* är förstånd tillika, liksom varje sida av människans väsen har sin plats inom viljan. Hon är det givna faktiska medvetandet självt ur total och konkret synpunkt. Viljandet är världsprocessens väsende. Viljan är grunden till förståndets verksamhet. Viljans frihet är makten till utveckling av ett ur hela den givna erfarenhetens synpunkt absolut nytt innehåll och grunden till förståndets och tänkandets rent inre och logiska fortskridande. Vetenskapens möjlighet vilar på det alltjämt upprepade undret av frihetens nyskapelser, av absolut produktion av nya elementer i och innanför det givna.

Återblick. Norströms differentiering av två kunskapstyper påminner om Hofmann. (Han närmar sig i sitt senare skede mycket starkt till Hofmanns syn.) I modifierad form återvänder den i Hägerströms tidigare produktion. Hos den senare Hägerström förvisas alstren av »den inåtvända reflexionen» helt till fantasiens område, och fantasiens skaparkraft eller karikatyrbegåvning blir då declarandum. I stället skiljer kunskapsteorien hos H. mellan en oupplöslig intuition av den oföränderliga kosmiska bestämdheten, realiteten — individualiteten och det för sig taget realitetslösa sinnligt-empiriska förnimmandet. Den blotta empiriska jämförelsen och abstraktionen ger ej några realitetsmättade föreställningar. Därmed ställes den nyboströmianska verklighetsuppfattningen på en ny bas, men verkligheten förblir alltjämt *tankeverklighet*. Denna dess egenskap blir snarare skärpt. Nyboströmianismen trodde sig ej om att äga omdömen, som fullt motsvara de logiska kraven och alltså äro fullt realitetsmättade. Sådana omdömen kunna endast finnas hos Gud — och han behöver ej fälla några omdömen, hans tänkande är konkret intuition. Hägerström har från början en betydligt ljusare syn på vår omdömesförmågas kapacitet. Hypotesen om Gud är överflödig för logikens del: vi kunna själva döma på fullt tillfredsställande sätt.

Norströms syn (av 1895) på varseblivning och generalisering

återgår i mycket hos Hägerström som ett gemensamt arv från gemensamma lärofäder.

Vi återgå nu till det behandlade arbetet. Naturvetenskapen iakttar och generaliserar. Den fattar sitt objekt som något i den yttre verkligheten ingående. Sanning är motsvarighet mot yttre verklighet eller deskriptiv sanning, medan den för filosofien är ett klart uttryck av förståndet. Filosofien skjuter bakom företeelsens motsägande värld en väsendets motsägelselösa verklighet och ser i denna vetenskapens högsta förutsättning.

Naturalismen är en filosofi, som vill arbeta enbart med naturvetenskapens arbetsverktyg. Den godtar endast psykiska fakta och lagar för fakta men icke någon psykisk substans. Vår högre natur är helt sammansatt av enklare empiriska element, och vi äga ingen verklig frihet och självständighet i vårt handlande. Den allmänna orsakslagen är likgiltig för varje framsteg i naturförloppet, för allt ordnande av naturformerna som högre eller lägre. Detta gäller även för det psykiska området. De psykiska fenomenen ha intet inre sammanhang utan bero ytterst av de fysiska.

Naturalismen har rätt i att kausalsammanhanget måste genomföras på alla områden. Inom ett kausalt sammanhang kunna inga fritt verkande viljor eller krafter tänkas. Filosofen ser emellertid, att kausalitetens kategori ytterst vilar på substantialitetens. Denna medger ett bestämmande av fenomenen som väsentligare eller oväsentligare i förhållande till ett eller flera substantiella centra i tillvaron. (Endast hos dessa är meningen — förnuftet immanent som självbestämdhet eller självreferens.) Erfarenheten tvingar oss till olika universella vyer från motsatta synpunkter, som det sedan gäller att sammanarbeta (liknande hos Hägerström 1898). Den viktigaste motsatsen är den mellan det inre och det yttre (C. Y. Sahlin).

Friheten förutsätter en det inres substantialitetsform, där orsak och verkan falla inom samma väsen och verkan är den på ett visst sätt förändrade orsaken själv. (Tanken upptages och kritiseras av Hägerström ännu 1929.) För den substantiella vyn presenterar sig det erfarna som ett enda helt, där orsak och verkan sammanfalla i verksamheten eller ingå där som sidor. Ur det helas synpunkt måste motsatsen mellan orsak och verkan alltmer tänkas bort, tills ren identitet inträder. Tanken är till sitt

väsen identitet, och diskursivt tänkande är ej egentligt tänkande. Det förra är bundet vid åskådningen, vilken som rumslig har diskretionens och som tidlig diskursivitetens form och är intuitiv endast i mån av sin relativa tankebestämdhet. (Här möta vi en av Hägerströms utgångspunkter, som särskilt tydligt framträder i »Das Prinzip der Wissenschaft». Distinktionen framträder f. ö. klart utformad redan hos Descartes.)

Den verkliga tanken är ett helt medan den abstrakta tanken är det helas form. Den strängt formella väsenstanken är tanken som fullt konkret väsen, som fullt bestämd tanke. *Men den subjektiva realiseringen av detta krav blir endast approximativ.* (På denna punkt skiljer sig Hägerström alltmer från nyboströmianismen.) Det, som hindrar oss att nå den fullständiga identiteten eller självreferensen, är det yttre som aldrig kan fullständigt inflyttas inom den metafysiska tanken. Vi få nöja oss med samstämmigheter som ersättning för identiteten, vilken dock kvarstår som riktpunkt och mål för den tanke, som vill övervinna motsatser.

Samstämmigheten bryter sig i rummets och tidens former, i vilka erfarenhetens helhet sammangår. Det hela i rummet framträder som begränsning eller uteslutning. Lagen om det uteslutna tredje är den på rummet tillämpade samstämmigheten och förhållandet mellan grund och följd är samstämmighet mellan tidliga momenter. Den logiska konsekvensen kan blott tillämpas på kausala förändringar i tiden. Så sättes en relativ samstämmighet mellan förändringar, och väsendet kan framträda som grund till en kausal serie.

Den sanna verkligheten är en tankeform, och erfarenhetens väsen består i tanke. Det icke tänkta, resp. det ofullständigt tänkta är det blott empiriskt verkliga, som *lider brist på verklighet* och endast är en grad av tanke, ett fenomen av tankeverkligheten. (Här ha vi den kanske viktigaste negativa utgångspunkten för Hägerströms senare kritik, som åter och åter varieras.) Det inre är verklighetens sanna form som en mångfald av i varandra ingående tankar (hos Hägerström 1908: av i varandra ingående begrepp). Den kausala empirismen kan helt övervinnas, först när tanken fattas som hela verkligheten och verkligheten som tanke och intet annat. Det yttre fattas då som det i olika grader tankebestämda fenomenet.

Verkligheten är en mångfald av logiskt förbundna tankar. Förbindelsen är nödvändig samhörighet och därmed följande ömsesidig genomträngning. Formen för tankars förbindelse är det kategoriska omdömet. Endast detta är ett rent logiskt omdöme. Här stämma tankar samman därför att de ingå som former hos en och samma tanke, deras logiska subjekt. *Kvantitet är en alldeles omöjlig bestämning hos den rent kvalitativa tanken.* I tredje tankelagen upptages begränsningen från tankematerialet som en form för detta. (Liknande hos Hägerström i »Das Prinzip der Wissenschaft».) Den högsta tanken är alla tankars kärna och enhet, det hela som innesluter dem alla.

Den kausala världsordningen är en lägre form av den substantiella, en tanke med en viss inskränkning (begreppet är här ej fullt realiserat). Som lidande relativ *brist* på tankeverklighet är erfarenhetsvärlden blott *tänkbar,* medan väsendet självt äger fullständig tankebestämdhet. Världsförklaringen förbinder det tänkta och det tänkbara och söker så genom determinering rikta väsendets värld med innehåll. (Denna idé kritiseras skarpt i »Das Prinzip der Wissenschaft».)

Väsendets kausalitet blir då dess självutveckling, som blir högsta förklaringsgrund till allt, som händer och sker i världen. Väsendet är den givna verkligheten som förnimmande sig själv. Det givna inflyttas av filosofien i väsendet som dettas yttre och potentiella sida, men till sist blir även denna metod otillräcklig. Ett alltigenom självbestämt och självständigt väsen kan ej tänkas under utvecklingens form. Det har emot sig en omgivning, som upphäver dess obetingade självständighet och påtvingar det yttre bestämdhet. (Denna tanke riktas av den senare Hägerström mot allt vad absolut vilja, absolut andlig verklighet heter.)

Till sist drives världsförklaringen över till ett rent förnuft, som för oss framträder som den innersta makten i vårt eget viljande. I viss omfattning kunna vi fatta vår egen vilja som Guds.

Som ett helt är det förnuftiga till för oss som vardande men ej som en verklighet. (Mening och fakticitet täcka aldrig varandra.) I den rena *tankebestämda viljan* framlyser naturens sanning, mening och betydelse. Hon är den genom tanken förklarade naturen och bärare av friheten, som är naturens för-

klaringsgrund. Personen är tankens åskådliga gestalt och tanken personens rena form.

* *
*

Hägerström har tagit djupa och varaktiga intryck av de logiska formkrav, som nybeströmianismen uppställde. Han har samtidigt sett den inre motsatsen hos en intellektualism, som trots allt ställer tankens mening över livets. Han har själv mer och mer drivits att offra livets och viljans mening för att fasthålla tankens. På samma gång vänder han sig med stigande skärpa mot beströmianismens intellektualistiskt bestämda religiösa metafysik. En verklighet, som lider brist på verklighet, som blott är en grad eller modifikation av verkligheten, blir för Hägerström en motsägande tanke, en omöjlig sammanblandning av empiriskt och logiskt. Den rena bestämdheten eller självidentiteten har oföränderlighetens natur, och oföränderligheten tål ej modifiering (relativisering). Slutsatsen blir från 1908 den, att begränsning, motsats och uteslutning ej betyda någon sorts försämring av den rena bestämdheten. Det givnas irrationalitet är skenbar. Vår tillvaro lider i själva verket ej av några logiska motsägelser; det är endast en tom abstraktion, som uppställer motsägelser, där inga sådana finnas.

Under sin tidigare period arbetar han emellertid själv med tanken om det empiriskt givnas ologiska karaktär. Han vill övervinna den genom tanken om det logiska jaget eller självmedvetandets enhet. Han vill förena ren logicitet med systematiskhet. Det yttre får falla både inom och utom den rena enheten. Den religiösa metafysiken avvisas, därför att den tilldelar en sinnlig företeelse som känslan logisk karaktär. Moralen är på samma sätt känslobestämd; endast rätten i dess högsta och renaste gestaltning synes bjuda vissa möjligheter åt en rent logisk tolkning. Men även här står man tveksam, och under den senare perioden motas även rätten ut från det logiska området. Även i den förväxlas det logiska med det sinnliga, även här bygger människan en fingerad värld på något, som saknar det verkligas egenskap att vara självidentiskt. Moral, religion och rätt uttrycka sitt innehåll i språkliga former som äga det logiska omdömets sken men försaka dess kraft.

Hägerströms filosofi visar under sitt första skede en oavlåtlig frammarsch hän mot den senare ståndpunkten. Kärnan i denna skymtar som drivande motiv redan i hans första trevande ansatser till en egen filosofi. Verklighet är tankemässighet, och tankemässighet är verklighet. Ett perspektiv bortom bestämdheten kan blott utmynna i den renaste tomhet, i det obestämdas och obestämbaras svarta Intet. Det empiriska innehållet åter kan som ett *bestämt detta* alltid förenas med logicitetens krav, här framträdande i självmedvetandets analytiska och syntetiska enhet.

Hägerströms tidigare period.

Empiristisk etik.

I sin skrift »Undersökning av den empiristiska etikens möjlighet» (1895) ger Hägerström en kritik av dennas viktigare huvudformer i nyare tid.

Resultatet blir (157—8), att en empiristisk etik är omöjlig, vare sig den framträder som rättsfilosofi, egentlig moralfilosofi eller religionsfilosofi.

Empirismen uppställer vissa regler som förutsättningar för en sammanhängande erfarenhet. Men de kunna ej äga nödvändighet i och för sig. Endast en viss sida av den inre och praktiska erfarenheten är sammanhängande, varför reglerna ej kunna användas på denna erfarenhet ö. h. De drifter, som här måste antas ligga till grund för sedligheten ö. h., leda till både sedlighet och osedlighet. De sedliga grundsatserna äro abstraherade ur den givna erfarenheten, som ej i allo erbjuder ett med dem adekvat innehåll. Och det goda kan aldrig fullständigt förverkligas i sinnevärlden, som ej kan fullständigt bestämmas av en enhetlig princip.

Etiken är möjlig blott om man kan uppvisa en annan verklighet, resp. en annan sida av den givna verkligheten än den sinnliga. Denna verklighet måste vara upphöjd över motsats, tillfällighet och ofullständighet — eller vara systematisk, nödvändig och fullständigt bestämd. Den sinnliga verkligheten är behäftad med motsats, är tillfällig och kan ej fullständigt bestämmas. På dess bas kan man ej uppvisa och fastställa någon inom sig samstämmig grund, någon nödvändig lag eller något fullständigt gott som ledande människans praktiska liv.

Empirismens rekvisiter (1—14). Praktisk filosofi är den vetenskap, som avhandlar idén om det goda för människan, tänkt som bestämmande hennes praktiska verksamhet. Detta

goda är något inre, som är oberoende och makt eller självständighet. Denna är det godas formella sida. Till sitt innehåll är det goda människans egen fullständiga bestämdhet. Som bestämmande människans praktiska verksamhet är det goda självständighet och fullständig bestämdhet i denna verksamhet.

Praktisk verksamhet förutsätter ett handlande subjekt och ett handlingsmotiv eller *en med affekt förenad föreställning*. Vid drift- eller instinkthandlingar bestämmes subjektet omedelbart till handling av motivet, vid valhandlingen väljer det godtyckligt efter en grundsats mellan olika motiv. Endast valhandlingen är klart medveten; den av grundsatsen bestämda handlingen är även självmedveten: subjektet väljer ett visst motiv med uteslutande av andra under medvetande om att endast det valda motivet harmonierar med subjektet självt, sådant det är aktuellt i väljandets ögonblick. Därmed är subjektet självverksamt eller självständigt i sin verksamhet, det handlar under frihetens idé eller medvetet om att självt bestämma sin handling. Självständighet i den praktiska verksamheten är praktisk självverksamhet.

I den av grundsats ledda valhandlingen är subjektet fullständigt bestämt av motivet, som fordrar just denna handling och ingen annan: grundsatsen ger just detta motiv och intet annat. Motivet är i vissa avseenden godtyckligt valt, och handlingen är godtycklig i samma hänseenden. I andra hänseenden bestämmes subjektet omedelbart av motivet, och handlingen är i samma hänseenden en drifthandling: motivet bestämmer subjektet fullständigt, men subjektet är ej självständigt utan bundet av motivet. Fullständig bestämdhet i människans praktiska verksamhet är bestämdhet av endast ett visst motiv.

Arten av den praktiska självmedvetenheten och personligheten bestämmes av det praktiska material, som den praktiska verksamheten bestämmer. Ses människan i yttre förhållande till andra människor är materialet det yttre sinnliga; ses hon i inre förhållande till andra människor, är materialet hennes inre praktiska liv; ses hon i förhållande till det verkliga överhuvud, är materialet hennes totala praktiska liv. I första fallet innebär praktisk självmedvetenhet makten att uppta ett motiv: den av motivet bestämda handlingen ger materialet den för subjektet bästa möjliga formen. Den praktiska personligheten består här i att motivet bestämmer handlandet inom en bestämd sfär, som

står tillsammans med andra människors yttre självmedvetna verksamhet. Rättsfilosofien har att visa, hur det goda för människan kan vara självmedvetenhet och personlighet i förhållande till andra människor i hennes yttre praktiska verksamhet och hur personligheten då kan harmoniera med andra människor.

I andra fallet gäller det att visa, hur det goda för människan kan vara självmedvetande och personlighet i hennes förhållande till andra människor i hennes inre praktiska verksamhet och hur personligheten kan vara på ett inre och positivt sätt bestämd av andra människor. Denna uppgift tillhör etiken.

I tredje fallet gäller det att visa, hur det goda för människan kan vara självmedvetande och personlighet i hennes förhållande till verkligheten ö. h. i hennes totala praktiska liv, och hur personligheten kan vara absolut bestämd av en högsta, i sig fullständigt bestämd princip, som står i rent inre förhållande till henne.

I alla tre fallen gäller det att visa, hur självmedvetande och personlighet kunna förenas som två sidor hos det goda.

Den empiristiska etiken fattar uppgiften efter sina specifika villkor. Det verkliga är här sinnligt. Sinnlig verklighet utgöres av förhållanden *utan någon i sig bestående nödvändig enhet.* (För rationalismen är det verkliga förnuftigt eller äger en i sig nödvändig enhet.) För den dogmatiska empirismen ges kunskapen av det i medvetandet faktiskt givna sinnliga innehållet. För den kritiska empirismen ger detta innehåll kunskap endast i den mån det överensstämmer med förutsättningarna för en sammanhängande erfarenhet ö. h. Endast denna form skall här granskas.

Erfarenhetsinnehållet är empiriska åskådningar. Såvitt de ge en sammanhängande erfarenhet, äro de förnimmelser av konstanta och i sig bestämda förhållanden. I ett konstant förhållande är övergången från det ena ledet till det andra nödvändig. Den sammanhängande erfarenheten förutsätter regler, som bestämma den, och som i sig äro bestämda av en nödvändig reflexion (eljes krävdes nya högre regler in inf.). De äga betydelse (= användning) blott för erfarenheten och sakna då varje i sig bestämd och bestämmande enhet: en sådan enhet finns ej i erfarenheten, och reglerna kunna ej vara bestämda av en enhet, som ej finns; de äro satta genom en för dem yttre reflexion. Den samman-

hängande erfarenhetens villkor äro satta genom en yttre men nödvändig reflexion.

De äro ur formell synpunkt identitet och motsats samt systematiskhet. Identitet och motsats äro här yttre förhållanden i vilka lederna i en yttre men nödvändig reflexion sättas som med varandra identiska eller motsatta. Systematiskhet är ett förhållande, där enheten sättes som enhet i och av mångfalden av led. Att villkoren sättas genom nödvändig reflexion beror på deras enkelhet; intet för det hela eller för något moment främmande ingår i dem. Utan identitet och motsats kan intet förhållande fattas som ett visst bestämt, från annat skilt. Utan systematiskhet kan intet förhållande fattas som inom sig slutet.

Ännu en förutsättning ha vi i utvecklingen. Den innebär övergång från en bestämd och kohärent homogeneitet till en blott kohärent heterogeneitet och därmed till högre grad av makt. Det, som utvecklar sig, måste tänkas som inom sig slutet, och intet för det tillfälligt får ingå däri. Intet objekt, som förändrar sig i tiden, kan utan utveckling fattas som inom sig slutet.

De ideala förutsättningarna äro självmedvetenhet och frihet. Självmedvetenhet uttrycker ett sammanhang mellan förnimmelser, frihet ett sammanhang mellan begär. Utan självmedvetenhet och frihet kan intet subjekt fattas som ett visst, från annat skilt. En annan ideal förutsättning är utvecklingen till en högre grad av självmedvetenhet och frihet. Intet subjekt, som förändrar sig i tiden, kan fattas som inom sig slutet annat än i en sådan utveckling.

I alla anförda fall fattas förutsättningarna eller reglerna som satta i en yttre men nödvändig reflexion. Även deras användning är satt genom en sådan reflexion och saknar nödvändighet, därför att reglerna själva sakna rationell nödvändighet. Användningen och därmed tillvaron av en sammanhängande reflexion kan blott empiriskt uppvisas.

Sedlig erfarenhet är här en inre erfarenhet av sig själv som praktiskt subjekt, som står i förhållande till andra praktiska subjekt. Etiken har att uppvisa de förutsättningar, som reglera erfarenheten, erfarenhetens förefintlighet och möjligheten av människans sedliga normbestämdhet.

Från Bentham till Spencer (15—44). För Bentham är moralprincipen eller det goda allmännyttan eller det, som främjar den

största möjliga lycka för största möjliga antal människor. Denna lycka är det största möjliga kvantum av lustkänslor. Handlingens godhet är dess allmännyttighet, som avgöres genom att beräkna lustkänslorna och deras förhållande till olustkänslorna. Motiven för ett riktigt handlande äro huvudsakligen klokhetsmotiv. Med allmännyttan har B. i motsats till sina föregångare uppställt en sedenorm.

Men han uppställer den blott som självidentisk, han har ej tillfredsställande uppvisat något sätt att utröna förutsättningarna för allmän lycksalighet, han har ej uppvisat hur den allmänna nyttan kan bli ändamålsmotiv för människan utan tillgriper främmande motiv för att förklara, hur den kan bestämma människans handlande.

Mill har sökt grunda principens allmängiltighet. Envar eftersträvar sin egen lycka, och aggregatet av människor eftersträvar allas lycka, som så blir det högsta goda. Men då blir även detta ett aggregat och ej ett logiskt helt och kan då ej i och för sig bestämma människans strävan. Sidgwick finner, att människan kan och bör bestämma sig som ett sammanhängande helt och så ledas att föredra ett större kommande gott framför ett närvarande mindre. Så kan och bör hon också som förnuftigt väsen betrakta sig själv och sitt eget goda som stående i ett konstant förhållande till andra människor och deras goda och ledas att underordna sitt eget särskilda goda under det hela. Moralprincipen har här uppvisats som riktig blott om den är förutsättning för en inre sammanhängande praktisk erfarenhet.

Høffding har uppvisat den subjektiva erfarenhet, som gör det nödvändigt att uppställa idén om mänsklighetens goda som stående över den isolerade individens goda. Det subjektiva intresset för etikens värdering av våra handlingar är en känsla eller en böjelse att värdera efter en viss måttstock. Normen för bedömningen av en handling är beroende av en känsla av lust eller olust hos det handlande subjektet. Lägst står den utvecklingsståndpunkt, där man bedömer handlingen efter den egenskap, som tillfredsställer ögonblickets begär. Så blir normen handlingens egenskap att främja den enskildes liv i det hela genom att göra det till ett harmoniskt helt, och till sist blir normen handlingens egenskap att främja mänsklighetens goda i det hela, vilket är den utilitarianska urvalsprincipen. Känslan

är en sympatisk känsla av lust, knuten vid andra individers lustkänslor.

H. visar dock ej bestämt, att denna erfarenhet är allmängiltig, att den är given för varje normal människa under bestämbara betingelser. Han kompletteras här av Leslie Stephen.

Individen är en organism, vars leder stå i ett konstant inbördes förhållande. Det, som är välgörande för en viss sida hos individen, är det även för det hela. Så även hos samhället, som är ett organiskt helt, vari individen är ett organiskt moment.

Vore samhället ett aggregat, så måste det för samhället och individen nyttiga sammanfalla. Men vissa instinkter äro oumbärliga för samhällets existens men skadliga för individen (t. ex. föräldra- och könsinstinkten). Man kan vidare ej alltid beräkna samhällets aktivitet efter individens. Individen är ej en isolerad enhet utan en produkt av rasen och dess organisation i samhället. Den individuella organismen kan förbli relativt oförändrad, medan samhället utvecklar sig självständigt. I vissa fall äger människan självständighet som organiskt moment hos samhället; utan förhållande till samhället skulle hon ej äga sina självständiga egenskaper. Samhället som organism saknar vidare ett centrum; endast den enskilde är ett medvetet subjekt. Om samhällets egenskaper kunna betraktas som produkter av individens egenskaper, måste dock dessa senare anses ha uppkommit genom individens förhållande till det hela.

Varje social organisation förutsätter alltid en organism med andra motsvarande funktioner. I varje social organisation framträder en social instinkt, som förutsätter vissa allmänna sociala instinkter, vilka specificeras. Den högre enheten kan ej vara de politiska samhällena. Vart och ett av dessa skall då blott sträva att uppehålla sig självt och utplåna de andra. Nu för tiden råder den mest intima förbindelse mellan alla stater, som tillhöra en viss ras. Rasen synes stå över dem som social byggnad och äga vissa ursprungliga sociala instinkter, som genom den sociala utvecklingen bli närmare bestämda och ge upphov åt olika organisationer. Rasernas totalitet bildar en social byggnad och äger en identisk karaktär.

Varje social organisation kan motiveras av vissa instinkter och vanor. De senare ligga till grund för alla lagar, som uttrycka villkoren för organismens vitalitet. Till grund för de moraliska

lagarna ligga blott de vanor, som motsvara den allmänna sociala byggnaden. Somliga av dem uttrycka villkoren för den sociala byggnadens tillvaro ö. h., andra villkoren för dess livskraftiga utveckling: till de senare höra de moraliska lagarna. Klokhetslagar äro de vanor, som bestämma individen i hans relativa självständighet mot samhällsbyggnaden, andra vanor bestämma individen blott som ett moment i det hela, och till dem höra de moraliska lagarna. Moralprincip är mänsklighetens vitalitet i dess sociala utveckling i det hela. Den är allmängiltig, därför att den grundar sig på allmänt sociala instinkter. Men även om man utgår från den enskilde, kan allmängiltigheten uppvisas.

Jag kan ej uppfatta en annan människa utan att äga representativa känslor som känslor av hennes subjektiva tillstånd, alltså sympatiska känslor. (Saknar jag sådana, är jag idiot.) Även grymheten vilar på sympatiska känslor. Dessa äro alltid de grundläggande och innesluta idén om samhällets vitalitet som det högsta goda. När jag har egoistiska känslor, gör min egen vitalitet mig objektivt lycklig. När jag hyser sympatiska, fattar jag mig som led i ett organiskt helt och blir objektivt lycklig genom vitaliteten hos denna organism.

Bentham har ej kunnat bestämma villkoren för den sociala organismens vitalitet. Spencer söker göra det genom att med hjälp av utvecklingslagen uppvisa den beskaffenhet hos mänskligheten i det hela, som måste beteckna dess fulländning, det tillstånd som möjliggör fullständig anpassning av handlingarna efter ändamålen.

All utveckling innefattar differentiering och integrering. Dess slutpunkt är rörelsejämvikt, ett tillstånd där varje förändring hos en viss del av det hela noga motsvaras av en förändring av en annan del av det hela, som självt ökas eller minskas i kraft genom delens rörelse. När mänskligheten nått sin fulländning, finns ingen kraft, som bortgår från det hela genom att icke överensstämma med andra krafter. Varje människas egendomliga verksamhet överensstämmer fullständigt med de andras, envar verkar med och för det hela och bestämmes av en allsidig sympati, som driver honom att bereda andra tillfälle att utbilda sin egendomliga natur. Det hela självt främjas genom att bestå av självständiga individer med egendomliga verksamhetsfält och bestämda av egoismen, som driver dem att utbilda sin egen-

domliga natur. Egoismen driver människan att verka för andra för att utbilda sig själv, sympatien driver henne att verka för sig och så ge andra den tillfredsställelse som ligger i att målet för deras sympatiska strävan uppnås.

Förutsättningen för en allmän lycksalighet är så ett tillstånd hos mänskligheten, där var och en blott verkar för det hela och så i ett harmoniskt förhållande vinner självmedvetenhet och personlighet eller lycksalighet. Efter detta ideal kan man i det särskilda fallet bestämma det rätta handlingssättet.

Bentham har ej kunnat visa hur lycksaligheten som det i sig goda kan bestämma mitt handlande. Spencer söker göra även detta. Människan har erfarenhet av sig själv som praktiskt subjekt, stående i ett konstant förhållande till andra subjekt och så vinnande självmedvetenhet och personlighet.

Redan på primitiva stadier sammansluta sig horderna för att vinna seger i striden med andra horder. Om samhället går under, gör individen det också. Samhällets makt över individerna fordrar ovillkorlig lydnad. Sedan driver självbevarelseinstinkten horden att sammansluta sig med andra horder. Ledd av förfädernas samlade erfarenhet drives man vidare till att uppställa principen om allmän lycksalighet som en över individen stående allomfattande makt, som bestämmer förhållandet mellan individerna och av dem kräver ovillkorlig lydnad. Endast genom att man bestämmes av en sådan makt kan allmän och därmed enskild lycksalighet uppnås. Så ledes instinkten efter utvecklingens lag till att uppfatta denna makt som en inre makt, som bör åtlydas för dess egen skull. Genom att binda på ett konstant och nödvändigt sätt ger den nödvändighet åt individens verksamhet för allmän lycksalighet. Lycksalighetsprincipen gäller då mänskligheten i det hela.

Den abstrakta principen sättes i relation till mänsklighetens utveckling genom att instinkten medför den känsla, som kallas samvete och i vilken människan fattar allmän lycksalighet som ett helt, vari hennes egen är en del och till vilket den därför står i ett inre förhållande. Så kan lycksaligheten genom samvetet bestämma människan som något i sig gott. Bestämdheten av lycksaligheten blir konstant blott genom att allmän lycksalighet fattas som något i sig gott. Bestämdheten framträder i konkret form som stående i ett inre förhållande till människans konkreta

liv. Dit leder självuppehållelseinstinkten på grund av förfädernas genom tvång inrotade vördnad för en högre princip, som omfattar det hela. Idealet blir ändamålsmotiv genom samvetet, som är en känsla av överensstämmelse mellan en handlings egenskap att främja eller hindra egen lycka och dess bestämdhet av eller strid mot idén om allmän lycka.

Kritik. Härtill anmärker Hägerström följande.

Utilitarianismen är rättsfilosofi men ej etik. Den utgår från mänskligheten som ett formellt helt av individer, av enheter som stå i ett konstant yttre förhållande till varandra. Men även som rättsfilosofi är empirismen ohållbar. Dess princip innesluter en immanent motsägelse, och empirismen kan ej förklara möjligheten av människans bestämdhet av det godas idé.

»Moralprincip» är idén om mänsklighetens goda i det hela, tänkt som ett jämviktsförhållande mellan individernas verksamhet. Denna idé bestämmer människans praktiska verksamhet. Det goda är ett högre helt, vari individens goda ingår. Mänskligheten är det formella hela, som får realitet genom de från varandra skilda individer, som ingå däri. Då den får sin realitet från individerna, är deras goda överordnat mänsklighetens. Så bortfaller grunden till moralprincipens förpliktande kraft. Människan förpliktas moraliskt av från henne skilda individer. Men enligt formaldefinitionen på det goda kan ej det, som är något annat än jag, förplikta mig.

Mänskligheten förverkligar sitt goda genom att ett jämviktstillstånd inträder mellan individernas verksamheter. Denna förverkligar tillståndet genom vitalitet hos det högre hela, mänskligheten.

Samvetet är en känsla av lycksalighet blott i det yttre praktiska livet. Individen måste känna sin individualitet inskränkt genom underordningen under ett formellt helt av individer, som stå i motsatsförhållande till honom: samvaron med dem synes omöjlig, därest vars och ens individualitet skall bibehållas. Den enskilde känner sig både i överensstämmelse och i strid med principen, och det blir omöjligt att avgöra vad samvetet och den motsatta känslan kräver; ej heller kan förklaras, hur samvetets krav skall kunna övervinna den andra känslans motkraft. Grunden till båda känslornas förmåga att bestämma människan till handlingen vilar på att de äro grundade i samma självbevarelse-

instinkt. En handlings fullständiga bestämdhet av samvetets krav synes omöjlig. Den från Bentham utgående riktningen kan ej grunda en hållbar etik.

Wundt har sökt lyfta upp den empiristiska etiken på ett högre plan genom att utgå från mänskligheten som ett organiskt helt, där leden ursprungligen stå i ett konstant inre förhållande i en universell vilja. Denna empirismens sista möjlighet måste nu undersökas.

Wundt. (45—83). Mänskligheten fattar i den inre åskådningen sig själv som verksam i den rena apperceptionen och fattar denna verksamhet som det konstanta gent emot medvetenhetsinnehållens växling. Hon fattar apperceptionen eller den inre viljeverksamheten som sitt eget väsen och utskiljer detta från medvetenhetsinnehållet som det yttre och tillfälliga. Så långt är hon självmedveten; den självmedvetna viljan utbildas genom att hon genomtränger medvetenhetsinnehållet och fattar sig som dess bestämmande princip. Så höjer sig människan till personlighet i det inre viljelivet.

Hon finner vidare sina ändamål och motiv burna av en universalvilja. Den enskilda viljan utsöndrar genom abstraktion universalviljan från sig som för henne yttre och tillfällig. Sedan upptar hon universalviljan i sig och fattar sig som bestämmande princip och vinner så personlighet. Individualviljan blir universell, universalviljan individuell eller självmedveten och personlig. De två genomtränger varandra ömsesidigt; detta är den formellt bestämmande moralprincipen.

Ett universellt medvetande och en universell vilja påträffas i vissa andliga bildningar och särskilt i *staten*. Här har dock individualviljan redan bestämt universalviljan. I de sympatiska drifterna framträder vidare en universell vilja, omedelbart i de sympatiska drifter och känslor, som ej kunna härledas ur de egoistiska. Själen är ej en verksam substans utan aktuell psykisk verksamhet, och all sådan är ett medvetande. Så är ett inre psykiskt förhållande mellan enskilda medvetanden utan vidare ett universellt medvetande.

Universalviljan koncentreras för ett bestämt ändamål först genom att individualviljan uppfattar och sammansluter dess spridda viljeriktningar. Universalviljan är det *material*, som individualviljan gestaltar och upphöjer till medvetenhet. Universalviljan är en

gradordning av enhetliga viljemakter, bland vilka individualviljan är det sista ledet. Den senare är mer eller mindre aktiv i förhållande till universalviljan. Denna blir en objektiv etisk makt blott genom att individualviljan inpräglar dragen av sin individuella art på henne. Individualviljan (iv) blir universell blott genom att upphöja universalviljan (uv) till självmedvetande. Iv skapar en uv för andra iv, för att de i dessa skapelser skola uppta uv i sig. Iv är ursprungligen universell genom sitt inre förhållande till andra iv:r.

Moralprincipens innehåll bestämmes genom att klargöra, vad det allmänna medvetandet sätter som sedliga ändamål. Alla individuella ändamål anses ha sedligt värde genom sitt förhållande till allmänna ändamål. Dessa tillhöra andliga enheter, som äro mer omfattande än individerna. Bland dem väcker endast mänskligheten ett så starkt intresse, att det inger oss tillit till att dess ändamål, i vilket alla enskilda uppgå, aldrig skola försvinna.

Humanitet är mänsklighetens medvetande om sig själv i varje individ som bestämmande princip; detta medvetande är möjligt endast i allmänna och objektiva andliga skapelser. Men då var viljeverksamhet är ett rastlöst strävande, betecknar varje sådan skapelse blott ett relativt uppnått ändamål, och i ingen andlig skapelse är mänsklighetens andliga enhet fullt genomförd. Så är det yttersta mänsklighetsändamålet en ouppnåelig uppgift, av vilken endast vissa sidor kunna förverkligas i andliga skapelser.

Moralprincip är idén om *mänsklighetens självmedvetande*, som bör relativt förverkligas i allmänna andliga skapelser efter givna växlande förhållanden. Uppgiften är ej att absolut förverkliga mänsklighetsidealet utan endast att göra det under givna förhållanden.

Principen finns endast i det subjektiva medvetandet som en regulativ norm med hypotetisk nödvändighet. Den är ej moralprincip på grund av sitt eget väsen utan därför att den därav bestämda människan vinner inre praktisk självmedvetenhet och personlighet i sitt sinnliga liv. Varje given och allmänt gällande uppfattning av det rätta är ett tillfälligt uttryck för det sätt, varpå människan under vissa omständigheter bestämmer det sedliga idealet.

Hur människan bestämmes av principen visas genom att påvisa

de drifter, som ligga till grund, och hur sedligheten historiskt utbildats.

Allt mänskligt handlande bestämmes av motiv, av med affekt förenade föreställningar (men ej av rent pliktmedvetande). De sedliga motiven äro imperativer eller åtföljas av föreställningen att de böra föredragas framför andra. De äro tvångslösa eller äro frihetens imperativer och återgå på föreställningen om det på individuellt sätt bestämda sedliga idealet. Föreställningen ledsagas av en känsla av tillfredsställelse. Idealet uttrycker personlighetens högsta livsändamål och ger tvångsimperativerna sedlig betydelse. I en given och bestämd form tvingar idealet individen. Tvånget utgår från den av staten representerade rättsviljan eller från den givna sedegemenskapen; det får sedlig betydelse, om individen i den empiriska uv:s ändamål ser sitt eget personliga livsmål och ser tvånget blott som riktat mot vissa tendenser hos honom, som strida mot detta ändamål.

De sedliga motiven utbildas ur lägre, i sedligt hänseende indifferenta motiv och drifter. Våra handlingsmotiv äro: varseblivningsmotiv, bundna vid en omedelbar föreställning; förståndsmotiv, bundna vid reflexionen över empiriska ändamål; förnuftsmotiv, bundna vid föreställningen om ett i erfarenheten blott tillnärmelsevis givet ideal. Varseblivningsmotiv omfattas av självkänslan eller av medkänslan, som båda äro lika ursprungliga. När reflexionen söndrar det omedelbara driftlivet, uppstår en reflexartad värdemätning mellan motiv och drifter; det högsta motivet hänföres till ett högsta ändamål, de lägre till särskilda ändamål, som underordnas under det högsta.

Refereras detta till självkänslan, blir egennyttan förståndsmotiv. Refereras det till medkänslan, blir det allmännyttiga förståndsmotiv. När motiven råka i strid, bli de allmännyttiga motiven imperativer. Förståndsreflexionen visar, att de egoistiska drifterna tillfredsställas genom de allmännyttiga och böra underordnas under de senare, om sammanhang och ordning skall vinnas inom det sinnliga livet. Ur de allmännyttiga motivens krav på primatet utveckla sig de egentliga förnuftsmotiven: medkänsla är möjlig blott i känsla av samhörighet med ett större helt, ytterst mänskligheten. Idén om det sedliga idealet har i medkänslan karaktär av motiv; då människan som moment

i mänskligheten ses som helt bestämd av den, blir idén ett imperativ i förhållande till de individuella motiven.

Den allmännyttiga driften innesluter individens samhörighet med mänskligheten som ett andligt helt. I medkänslan och i den allmännyttiga driften är människan omedelbart ett med mänskligheten, och så kan hon bestämmas av det sedliga idealet. Driften till individualitet är given i självkänslan och den egennyttiga driften; människan är så ett självständigt led i mänskligheten och kan bestämma denna, bestämma det sedliga idealet efter sin individualitet och i det se sitt personliga livsändamål. Så blir idealet individuellt motiv.

Det onda är uppror mot universalviljan. Tendensen därtill är given i självkänslan och den egennyttiga driften, men den kan också brukas i det sedliga idealets tjänst och ge det individualitet.

(Sedlighetens historiska utveckling.) Språket har ursprungligen blott uttryck för enskilda dygder, det hänför den sedliga egenskapen till den person, som har den, och uttrycken för sedliga egenskaper ha framgått ur uttryck för yttre sinnliga bestämningar. Religionen antar en ideal tillvaro, som motsvarar människans önskningar och krav. Fantasien tänker sig bristen i vår tillvaro försvunnen. Denna ideala tillvaro får form av förebildliga personligheter eller av en ideal världsordning, som man söker efterlikna. Omedelbar sedlig betydelse har blott den ideala personligheten; denna kan fattas både som osedlig och som sedligt indifferent.

Otillfredsställda instinkter leda till att uppställa ideal. Varje särskild instinkt får då sitt. Då man känner behov av att ordna dem till ett sammanhängande helt, uttrycker idealet ett sammanhängande liv, där varje instinkt får den betydelse, som kräves av hänsynen till det hela. Det religiösa idealet blir småningom immanent och förverkligas i någon historisk person: det bestämmes efter givna förhållanden. Till sist uppställer envar ett personligt ideal efter givna förhållanden: det upphör då att vara positivt religiöst.

Seden har i de flesta fall sin grund i religiösa kulthandlingar, och den åstadkommes alltid av ett helt av individer, för vilkas fria handlande den är norm. Ur seden har sedligheten differentierat sig. Ursprungligen utbildar sig seden på det indivi-

duella området ur självuppehållelsedriften; individen både förpliktar och förpliktas. På gränsen till den sociala seden dominerar det individuella ändamålet, subjektet är förpliktat emedan ett helt av individer förpliktar. I den sociala seden är helheten av individer både objekt och subjekt för förpliktelsen. I den humana seden är subjektet för förpliktelsen individen eller samfundet, objektet mänskligheten, representerad i varje individ eller helhet av individer.

Ur arbetsseden har utvecklat sig yrkesplikt, ur umgängesseden måttfullhet i affekternas framträdande, varmed självviskheten stävjats och aktningen för andras rätt utbildats. Ur stamgemenskapen har framgått familjen, förhållandet av egendomsherre och egendom har efterträtts av ett andligt förhållande, och verksamhetens motiv har blivit aktning och kärlek. Verksamheten för barnet har blivit personlig kärlek till barnet, hos vilket vaknat känslor av kärlek och tacksamhet mot föräldrarna. I staten har det egoistiska intresset fått vika för det allmänna, egoismen har reglerat sig själv och utbildat motiv, vilkas medvetna innehåll är idén om staten som ett ideellt helt, inom vilket individerna äga sedligt likaberättigande. Rättsordningen regleras till sist av sedliga idéer, ytterst av idén om staten som ett ideellt helt av sedligt likaberättigade enskilda.

Statsmedvetandet förbereder de humana sederna, vid vilkas utbildning religiösa motiv medverkat. Men först kristendomen har gett klart uttryck åt idén om hela mänskligheten som ett andligt helt.

Ur föreställningen om naturkrafterna som gudomliga väsen har utbildat sig idén om naturordningen som gudomlig förebild för det mänskliga livet. När gudarna skiljas ut som sedliga makter, blir naturordningen blott en symbol för det gudomliga livet. När de religiösa elementen bortrensats från föreställningen om naturen, har denna mist sin etiska betydelse som en självständig makt men i stället blivit mottaglig för andlig tydning och ett uttryck för människans andliga liv. Den estetiska naturkänslan hjälper att utbilda sedliga känslor men även osedliga.

Kulturens utbildning renar och formar den sedliga känslan men skapar också former för osedlighet. Men i varje fall ger kulturen större möjligheter till ett rent och omfattande sedligt liv åt en person med sedlig sinnesbeskaffenhet.

Det sedliga idealets former äro sedligt ändamål, sedligt motiv och sedlig norm. Ändamålen uttrycka moralprincipen, motiven bestämdheten därav. I framställningen av de sedliga ändamålen uppvisar Wundt det högsta goda, i framställningen av de sedliga motiven den sedliga karaktären.

Den sedliga karaktären bestämmes av redan skapade värden och skapar själv nya värden. Det sedliga idealet behöver ständig modifiering och utvidgning av den form, det äger i ett visst motiv. Den empiriska uv avviker från sin idé, och det kan bli den sedliga karaktärens plikt att sätta sig upp mot den för att nå mer omfattande ändamål; uppresningen bör dock alltid vara relativ och ej sträva till fullständig omvälvning.

Moralisk ondska är viljans strid mot tvångets motiver, osedlighet är dess uppror mot den empiriska uv:s utprägling i staten och mänsklighetens uv. Sedlig svaghet är blott oöverensstämmelse med det sedliga idealet.

Den sedliga grundnormen är alltid befallande. Den fastställer ett positivt ändamål, som bör eftersträvas. Den härledda kan vara förbjudande, så särskilt rättsnormerna. En konflikt kan ej uppstå mellan normerna i och för sig utan endast med avseende på deras användning i konkreta fall. Då bör företräde ges åt den norm, som tjänar det mest omfattande ändamålet. Det sedliga idealet är det konstitutiva och värdemätande men är blott form utan egen realitet, medan innehållet är empiriskt och mer eller mindre adekvat med formen. Det högsta goda är det allmänna, genom individer framförda kulturella framåtskridandet, försåvitt det är bestämt av mänsklighetsideal.

Kritik (84—118). Uv når sitt ändamål i och genom den underordnade iv. En i sig självmedveten och individuell uv är för Wundt blott ett transcendent ideal, som saknar objektiv verklighet. Individualviljan är en inskränkning av uv och blir självmedveten som iv genom att bestämmas av uv, som är dess väsen. Och denna blir medveten om att vara uv genom att uppta sin inskränkning och därmed bli iv.

Principen för mänsklighetsidealets individuella bestämdhet är den givna iv själv. Nu är för Wundt medvetandet ett sätt, varpå psykiska företeelser stå i förhållande till varandra, viljan är ett förhållande mellan drifter, och individualviljan är samma förhållande inskränkt till driften hos en given individ. Som

princip för mänsklighetsidealets individuella bestämdhet är individualviljan ett givet bestämt förhållande mellan drifter hos individen. Först genom det i förståndsreflexionen givna förhållandet mellan driften bestämmes idealets individuella form. I detta reflekterade förhållande bestämmer en drift och undertryckas de andra; den förra driften ger idealet dess form. Individualviljans ideal bestämmes då av en viss drift, som reflekterad är generaliserat begär, medan andra undertryckas. De undertryckta sträva att göra sig själva till princip för idealet. Iv:s strävan efter universalitet ger med avseende på den segrande driften ett positivt motiv och med avseende på de undertryckta drifterna ett negativt.

Det finns heller ingen garanti för att de olika formerna av mänsklighetsidealet komma i ett positivt förhållande till varandra. De tillfälliga omständigheter, efter vilka de individuellt bestämmas, stå ofta i strid med varandra. Om olika individer söka genomföra sina särskilda ideal och motsats råder mellan dem, blir följden en strid mellan olika ideal. Vilket som segrar beror på viljornas olika styrka, och vissa individer bli andligt förtryckta. När dessa kräva att i stället för det segrande få genomföra sitt eget ideal, leder driften till universalitet efter antagandet till relativ osedlighet.

Men även det osedliga strävandet kan vara sedligt. Driften till uppror mot den empiriska uv kan äga sedligt värde, när den beror på en strävan att på ett individuellt sätt bestämma mänsklighetsidealet och denna strävan kolliderar med den i uv redan förverkligade formen därav.

Även inom sedlighetens historiska utveckling framträder strid mellan olika ideal, varvid vissa av dem undertryckas. (Vi nöja oss här med att ge ett par exempel. E. L.)

De historiska idealen måste ha uppkommit så, att en viss sida hos det goda (t. ex. storsinthet) absorberat andra sidor (t. ex. kärleken) och så gett idealet dess form. Idealet har bildats ur en strid mellan olika sidor. Varje bestämt ideal innebär att andra möjliga ideal undertryckas. Hos Platon är t. ex. driften till harmoni den bestämmande, i den indiska religionen driften till kontemplativt försjunkande, i den kristna medkänslan med det svaga och sjuka. Och när det religiösa idealet specificeras efter givna förhållanden och får färg av vissa individer, måste

det verka förtryckande på andra individer med andra karaktärsegenskaper och så undertrycka ideal, specificerade på annat sätt. Religionshistorien visar, hur särskilda religiösa samfund sökt med fysiskt eller andligt våld påtvinga varandra sina ideal.

Idén om staten som ett andligt helt har hos det lägre folket ej på ett naturligt sätt framsprungit ur dess inre liv utan har bibragts utifrån och alltså i viss mån påtvingats. I den mån rättsordningen betraktas som hindrande det individuella strävandet, blir straffet ett tvång på den straffades individualitet, sådan den finner ett uttryck i hans sedliga ideal. O. s. v.

Konflikter mellan sedenormer kunna ej lösas genom att man hänvisar till det abstrakta sedliga idealets krav utan äro på Wundts ståndpunkt olösliga. Iv:s uppror mot uv kan betraktas som en börjande karaktärsbildning. Det hjälper ej att över de stridande viljorna ställa en förnuftsidé. Idén om ett transcendent ideal är abstrakt och blott villkorligt bindande, och idén om en konkret förnuftig verklighet innebär *rationalism*.

Det högsta goda kan ej vara en process, ty denna är ej på en gång självständig och fullständigt bestämd. Då kan ej heller kulturens framåtskridande vara det högsta goda. Bestämmes detta framåtskridande av en förnuftsidé, så är denna idé på empiristisk ståndpunkt villkorlig och abstrakt och kan ej ge självständighet och fullständig bestämdhet.

Etik och religionsfilosofi (118—39). Även Wundts empiristiska etik upplöses genom att den drift till inre självmedvetenhet och personlighet, som ligger till grund för det sedliga idealet, blir medveten. Frågan blir då: kan empirismens etik göras möjlig genom att det sedliga idealet upptas i ett högre ideal, framkallat av en högre och mer allomfattande drift? Kan religionsfilosofien visas vara villkor för etikens möjlighet?

Spencer finner att religionen teoretiskt sett ger en indefinit kunskap om det absoluta, vetandet en definit kunskap om det relativa. På grund av sitt väsen får det absoluta ej tänkas i någon relation men måste så tänkas för att kunna tänkas. De ursprungliga vetenskapliga idéerna (rum, tid, kraft, materia), ur vilka det relativa förklaras, äro ej heller föremål för definit kunskap. Varje sådan är relativ, men det finns en indefinit kunskap om det absolutas tillvaro (ej om dess väsentliga be-

stämningar). I varje definit kunskap ingår idén om en real persisterande existens, oberoende av alla relationer. Denna idé är idén om det absoluta och är religionens princip. Den är indefinit, därför att idén om varje persisterande existens blir definit först genom de relationer, i vilka den tänkes.

Idén om det absoluta möjliggör idén om universum som ett lagbundet helt. Den har uppkommit ur idén om särskilda objekter som ägande en real persisterande existens med abstraktion från de växlande relationer, i vilka de stå. Denna idé är abstrakt och innesluter ej sitt objekts individuella existens.

Evolutionsidén är det mest omfattande uttrycket för alltets lagbundenhet. När utvecklingen fortskridit till ett jämviktstillstånd, där människans makt till självuppehållelse är den största möjliga, måste lustkänslan vara strängt knuten till alla moraliska handlingar (= de som utgå från ett dylikt tillstånd) och olustkänslan vara knuten vid abnorma handlingar (= de, som strida mot ett dylikt tillstånd). Det mänskliga handlandets evolution leder till handlingar, åtföljda av lust, och därmed till lycka. Så ger evolutionsidén som norm för det sedliga livet ett konstant medvetande om att en handling leder till lycka i mån av dess ställning inom det mänskliga handlandets utveckling till jämviktstillståndet, d. v. s. i mån av dess bestämdhet av det sedliga idealet. Så göres det sedliga livet oberoende av tillfälliga erfarenheter om vilka handlingar som medföra lycka.

Enligt Høffding är den enda möjliga välfärden den aktiva, som är knuten vid verksamhet som utveckling. Vid den utveckling, som medför välfärd, är motståndet ej större än som är nödvändigt för kraftutövningen; krafterna samlas mot ett gemensamt mål, och den ena kraften övas ej på den andras bekostnad. Så ger välfärdsteorien en konstant norm för det sedliga livet, särskilt för dess förhållande till kulturutvecklingen. Høffdings krav på utvecklingen är omedelbart grundat på idén om att den moraliska utvecklingen leder till lycka.

Så synes mänskligheten i och genom sin utveckling fullständigt bestämma sina momenter. Bestämmes det sedliga livet av utvecklingsidén, komma individens känslor av att genom det rättsliga idealet inskränkas i sin verksamhet och motsättas andra individer att beteckna abnorma tillstånd, som indicera hans brist på makt till självbevarelse och som försvinna alltmer

under utvecklingen till det jämviktstillstånd, i vilket individens makt till självbevarelse är störst.

Wundt utgår från den inre erfarenheten som det enda omedelbart givna. Det materiella objektet är en konstant föreställning. Den på objekten tillämpade kausalitetsprincipen ger upphov åt konstanta lagar, och dessa lagar få enhet och nödvändighet från begreppet om ett oförstörbart materiellt substrat, vilket begrepp är hypotetiskt och grundar sig på det logiska behovet av motsägelselös förklaring av den empiriskt givna konstansen. Även den universella mekaniska kausaliteten är hypotetisk. Materiebegreppet och begreppet mekanisk kausalitet äga ej tillämpning på den inre erfarenhetens område, där någon empirisk konstans ej finnes.

Men kausalitetsprincipen är endast användningen av det logiska postulatet om motsägelselöst sammanhang inom varje medvetenhetsinnehåll. Tillämpad på den inre erfarenheten ger den en andlig kausalitet i förhållande mellan motiv och verkan. Den andliga kausaliteten är omedelbart given; endast åt idén om andlig kausalitet kan då ges universalitet. Kravet på en dylik universalitet är en logisk idé, framgången ur det logiska postulatet om motsägelselöst sammanhang.

Idén blir religiös genom att innesluta den andliga kausalitetens oändliga progress. Den mänskliga universalviljan utvecklas i det oändliga; den religiösa idén är de sedliga ändamålens relativa oförgänglighet i en i det oändliga fortgående utvecklingsprocess av mänskligheten universalvilja. Idén ger absolut värde åt de sedliga ändamålen och därmed obetingat imperativ karaktär åt sedelagen och det sedliga motivet. Den möjliggör ett av empiriska förhållanden inskränkt enskilt sedligt strävande, i det den ger sedligt värde åt varje strävan mot det sedliga idealets realisering genom att som moment insätta det i den sedliga utvecklingen, i den vardande realiseringen av idealet.

Universalviljan vinner självmedvetenhet genom individualviljan i en oändlig progress, där den särskilda iv blott är ett moment i uv:s utveckling till självmedvetenhet. I denna utveckling går uv ut över varje individualitet och gör sig oberoende av den särskilda iv. Denna åter fattar sig själv i sin bestämdhet av uv som ett underordnat moment i uv:s utveckling, som ej fulländas genom någon individuell andlig skapelse.

Motsatsförhållandet mellan de individuella sedliga idealen försvinner om de ses som blotta moment i den mänskliga universalviljans utvecklingsprocess. Den religiösa idén ger konstans åt det sedliga livet genom att upphöja individen över tillfälliga motsatsförhållanden, som ligga i naturen. Så väckes en drift att bestämma det praktiska livet oberoende av naturens tillfälliga motsatser. Denna drift leder till att uppställa idén om naturen som ett lagbundet helt, där de tillfälliga motsatserna ersättas av ordning och sammanhang.

Handlandets utveckling till det rättsliga idealet, till vilket människan står i ett rent inre förhållande, kräver att känslan av oberoende av och motsats till andra människor underordnas under det rättsliga idealet. Känslan av tvång och motsats till andra människor underordnas under det sedliga idealet, emedan denna underordning kräves av mänsklighetens oändliga andliga utveckling, till vilken människan står i ett inre förhållande.

På den religiösa utvecklingens höjdpunkt uppfattas den empiriska sedligheten som en realisering i process av idealet. Så blir den empiriskt givna sedliga utvecklingen själva den sedliga världsordning, som omedelbart bestämmer individen i och med hans sedliga strävan.

Kritik (140—56). Idén om världen som ett lagbundet helt måste äga konkretion, om den skall kunna som motiv bestämma det praktiska livet. Nu vinner den konkretion blott genom att tillämpas på det i erfarenheten konkret givna. Den kan då ej omfatta mera än den generella sidan av det givna men ej framtränga till dess individuella egendomlighet: tänkandet fortgår genom abstraktion från och generalisering av det i åskådningen givna, det uppställer då blott generella begrepp och lagar, som ej kunna fullständigt bestämma det konkreta. *Detta kan ej begripas i alla dess relationer till hela den omgivande verkligheten.*

Idén kan då ej ge visshet om vilka handlingar som genom sina följder åstadkomma realiseringen av allmän lycka resp. kulturellt framåtskridande, ty det konkreta fallet kan aldrig fullständigt bestämmas efter idén. Den särskilda handlingens relationer till verkligheten i alla dess momenter kunna ej fullständigt genomskådas.

Fattas individen som bestämd till alla momenter av mänsk-

lighetens utvecklingsprocess, så förlorar han all självständighet, och etikens möjlighet upphäves. En väsentlig sida av den mänskliga individualiteten är borttagen i och med motsatsförhållandet till andra individer. Tänkes känslan av smärta borttagen i det slutliga jämviktstillståndet, måste enligt den psykologiska relativitetslagen även känslan av lust inskränkas till ett minimum. Detta leder till mänsklighetens död. Undertryckas de vid det sedliga strävandet knutna olustkänslorna, så undertryckes driften till självmedvetenhet och personlighet och därmed den sedliga verksamheten ö. h. Men nu skall det sedliga livet ytterst ha till ändamål att väcka lust vid makt till självbevarelse som självverksamhet!

Hos Wundt är det individuella sedliga strävandet ett underordnat moment i uv:s ändlösa utvecklingsprocess. Så mister iv all självständig betydelse för uv och fattar sitt eget liv som helt konstituerat av denna utvecklingsprocess. Men därmed förfelar hon sitt ändamål, och detsamma gäller om uv, som vinner sitt ändamål just genom iv. Och så förlorar själva den ändlösa utvecklingen sitt absoluta värde!

När de individuella sedliga idealen inskränkas till sitt rätta mått med avseende på den andliga utvecklingen i det hela, bortfaller eggelsen att övervinna motståndet och därmed kraften till sedlig strävan. Resignerar individualviljan under ett främmande sedligt ideal, så undertryckes självkänslan eller driften till självmedvetenhet och personlighet i det inre livet och därmed också det sedliga livet självt som grundat i denna drift.

Om individen betraktas ur exklusivt etisk synpunkt, äro förpliktelse och sedligt liv omöjliga, emedan individen är det enda självmedvetna och personliga subjektet. Då kan intet utan motsägelse sättas som stående över och förpliktande honom. Han kan ej bestämmas av något annat än sig själv utan att inskränkas i sin självmedvetna och personliga verksamhet. Ur religiös synpunkt eller ur den universella utvecklingens aspekt äro förpliktelse och sedligt liv omöjliga, därför att individen ej i något avseende kan betraktas som ett självmedvetet och personligt subjekt utan måste fattas som i alla moment bestämd av denna utveckling. Då kan ingenting begreppsmässigt bestämmas som det goda för individen, och ingen etik är möjlig.

För empirismen bestämmer ej individen själv förhållandet

mellan sina drifter, ty han är själv detta förhållande. Hans egendomliga natur eller karaktär är en produkt av och ett moment i naturens lagbundna utvecklingsprocess. Å andra sidan framgår han ej genom tvång ur något annat: de moment, som betinga hans uppkomst, ingå i honom, de bestämma honom ej utifrån som något isolerat. Då han så är inom sig fullständigt bestämd, kan han betraktas som självständig orsak till vissa verkningar.

Nu är det tydligt att de individuella moment, som ingå i en sinnlig relation, tillkomma det hela, dit den hör, och ytterst naturen som ett helt. (Detta hela är intet subjekt för individuella bestämningar utan endast en abstrakt tanke.) Den sinnliga orsaken bestämmer sitt objekt blott genom generella bestämningar och kan då endast i allmänhet bestämmas som orsak till en verkan. En sådan orsak vore blott naturen i sin helhet, därest den vore mer än ett abstrakt begrepp. Individens drifter äro ej hans egna utan tillhöra ytterst naturen i sin helhet. Ett subjektivt helt är individen blott om han sammanfaller med hela den omgivande verkligheten. Som karaktär är individen endast genom det allmänna förhållandet mellan allmänna drifter orsak till verkningar; han är ej subjekt för individuella drifter, som bestämma honom fullständigt. Kunde han i medvetandet sammanfatta sina drifter till ett slutet helt, kunde han genomblicka naturordningen i dess helhet; men naturordningen löper ut i en obestämbar regress i alla avseenden.

Driften kan blott generaliseras i praktiska grundsatser, och därmed fattas blott vissa allmänna egenskaper hos den. En handling är ej min handling, ty det finns på empiristisk ståndpunkt intet konkret och individuellt själv: den individuella karaktären som ett själv är blott en abstraktion. Då kan ingenting begreppsmässigt bestämmas som individens goda. Det goda måste vara fullständigt bestämt.

Det rättsliga och sedliga idealet som formella krav framkalla motsatser och strid. Striden står mellan generaliserade begär, och sådana äro måttlösa. Reduceras de enligt den religiösa principen till sitt rätta mått, måste detta vara en känsla av beroende av naturen och en allmän drift att ordna och bestämma det praktiska livet oberoende av naturens lagbundenhet, en drift alltså att upphäva all lagbundenhet och måttfullhet i det prak-

tiska livet ö. h. Denna drift leder till att uppställa idén om den givna verkligheten som laglös. Idén är möjlig därför att vissa sidor av verkligheten ej äro tänkbara och därför ej kunna bestämmas efter lagar. Begären driva delvis till harmoni, och delvis känna de sig som måttlösa bundna av varje mått och sträva mot att bestämmas av en inre, högsta, fullständigt bestämd princip, de sträva emot harmonien. Både den religiösa och den antireligiösa känslan har sin grund i samma urdrift, och åt ingendera kan primatet tillerkännas. Med religionsfilosofien upphäves även den empiristiska etiken.

Mot Wundts religionshistoria måste anmärkas, att den historiska religionen ej kan förklaras enbart ur behovet att avhjälpa de sedliga bristerna i det verkliga. Människans instinkter till strid och måttlöshet motverka varje upphjälpande av dylika brister. Religionens historiska möjlighet måste förklaras ur lusten till askes eller självplågeri. Som lust vid själva akten är den grymhet eller lust vid att undertrycka. Lusten vid strid och måttlöshet tillfredsställes i religionen, när det onda eller det mot den högsta principen stridande undertryckes hos den religiöse själv eller hos andra.

Då instinkten till strid och måttlöshet ej vinner sin tillfredsställelse utåt, vänder den sig inåt för att sönderslita sig själv (Nietzsche). En religion står högre, ju intensivare denna våldsamma undertryckning sker. I de högre religionerna riktar den sig mot själva det inre livet, i den mån detta strider mot det gudomliga. Dock ger här den sedliga världsordningen ersättning i andlig makt och storhet för vad människan förlorat i jordisk makt.

I evolutionismen finns ingen sådan ersättning. Uppoffringen sker kategoriskt utan biavsikter, och askesen har den högsta möjliga grad av intensitet.

Ur empiristisk synpunkt vilar så den historiska religionens makt på ett självbedrägeri. Religionen fordrar att böjelserna till strid och måttlöshet undertryckas, men böjelserna göra sig gällande i den mer eller mindre intensiva undertryckningen av sig själva.

Återblick. Etiken förutsätter en verklighet, som är upphöjd över motsats, tillfällighet och ofullständighet. Det goda maste

vara något inre, självständigt och fullständigt bestämt. Den sinnliga verkligheten saknar en i sig bestående nödvändig enhet. Det goda för människan måste innebära självmedvetande och personlighet med yttre och inre harmoni. Som självmedvetet och fritt väsen är människan något *bestämt och från annat skilt*, endast hon utvecklar sig i tiden som ett subjekt, som något inom sig slutet eller som ett helt.

Nyttemoralen når blott form eller helheter, som sakna nödvändig verklighet. Pliktens grund blir något rent yttre, som saknar förpliktande kraft. Wundts förbindelse av nyttighetsmoral och idealistisk etik vilar på motsägande förutsättningar. Själva grundförutsättningen saknar självständighet och fullständig bestämdhet, och ingen verklig grund till förpliktelsen, intet hållbart högsta gott kan uppvisas. Svårigheten återkommer i skärpt form, när etiken skall grundas på religionsfilosofien. Där framträda de inre motsatserna i ännu oförsonligare form.

Söka vi en etik, som tillfredsställer kraven på logicitet och fast verklighetsbas, så drivas vi över till rationalismen. Det gäller att pröva dess resurser i dess aktuella gestaltningar från Kant till Boström och Sahlin. I denna historiska utvecklingsserie äro den äldre rationalismens ansatser upptagna och fullkomnade.

Rationalistisk etik.

I skriften »Om den moraliska driften och känslan som förnuftiga» (1895) ges en kritisk översikt av den rationalistiska etikens utveckling från Kant till Boström. Värdet hos denna skrift ligger i vissa kritiska antydningar, medan de egentliga referaten äro tämligen obegripliga utan föregående kännedom om de behandlade systemen själva, deras terminologi och säregna utgångspunkter. Utan sådana förutsättningar blir även vår reproduktion föga tillgänglig. Originalets värde synes dock icke på något sätt motivera någon ingående kommentar.

Huvudresultat. Resultatet blir följande. Även i sin högsta form, hos Boström, vilar den etiska rationalismen på en dogmatisk världsförklaring. Tänkandet hos Boström kan som abstrakt ej ådagalägga tillvaron av en förnuftig verklighet. Men i känslan är denna given för tänkandet på ett konkret och in-

dividuellt sätt, och så har tänkandet ett med sig adekvat innehåll och därmed konkretion och individualitet. Den förnuftiga känslan innehåller dock sinnliga moment. Då känslan saknar klarhet och tydlighet, äro momenten ej avskilda från den förnuftiga sidan. Tänkandet måste därför avsöndra den förnuftiga sidan från den sinnliga och sätta den senare som fenomen av den förra. Den tänkta förnuftiga verkligheten måste vara identisk med det renade tänkandet självt, som då i sig är konkret och individuellt. Boström nödgas helt enkelt *anta*, att den abstraktheť, som tänkandet har för det mänskliga medvetandet, är något för det tillfälligt. Därmed kan den förnuftiga sidan i den förnuftiga känslan sättas som det konkreta och individuella tänkandet.

Antagandet är dogmatiskt men kan ej motbevisas, ty varje bevis förutsätter tänkandets konkretion och individualitet, och en världsförklaring, satt genom tänkandet, är blott möjlig genom detta antagande. Det bevisande tänkandet är som bevisande abstraherande och ändligt och kan ej uppstiga till det absoluta. Sedelagens konkretion och individualitet som människans eviga väsen kan ej bevisas ur (plikt)känslan. Den kan endast antagas. Men detta antagande kan ej motbevisas, och det är nödvändigt för möjligheten av en världsförklaring, speciellt för en sedelära. Rationalismen antar dogmatiskt en världsförklarings möjlighet, *världens tänkbarhet* och speciellt en sedeläras möjlighet.

Kant utgår i sin etik från att anta pliktens absoluthet eller att det rena förnuftet är praktiskt. Detta bevisar han genom att uppvisa, att det *icke är oförenligt* med det teoretiska förnuftets krav. Han endast antar förnuftets formella autonomi. Fichte antar pliktens absoluthet och kan så uppställa det rena jaget som systemets princip. Han bevisar riktigheten av det gjorda antagandet genom att ur det rena jaget härleda all verklighet, men försöket strandar på det för deduktionen nödvändiga icke-jaget. Hegel antar tänkandets konkretion och individualitet, som möjliggör all syntes som sammanfattning av de motsatta med bibehållande av deras konkretion. Han söker bevisa detta genom att låta det rena varat övergå i begreppets konkretion och reflexion (återgång) i sig men upptar då negativiteten i förnuftet.

Rationalismen fattar den givna verklighetens princip som en i sig bestämd enhet, förnuftet. Det goda är ett i sig bestämt eller förnuftigt gott, som är oberoende av och äger makt över människans liv i sinnevärlden.

För den dogmatiska rationalismen var det i tänkandet givna innehållet förnuftigt, och tänkandet upphöjde innehållet till självständighet och för sig vara, vare sig innehållet i sig var adekvat därmed eller ej. För den *kritiska* rationalismen är det för människan givna innehållet förnuftigt endast i den mån det på grund av sin egen natur har självbestämdhet och försigvara. Det för viljan givna innehållet är ett förnuftigt gott i den mån det i sig självt har förnuftig karaktär. För den dogmatiska rationalismen åter var det förnuftiga goda det, som för den självmedvetna viljan tedde sig som ett gott och ökade dess aktivitet. Den självmedvetna viljan var då en specifikation av tänkandet.

Kant. Den kritiska etiken har grundlagts av Kant. Sedlighetens princip är idén om viljans allmänna självbestämdhet eller avtonomi, vilken idé är ett ovillkorligt bjudande eller kategoriskt imperativ för dess mänskliga vilja, som är påverkad av sinnliga motiv och därför ej alltid handlar efter idén. Plikthandlingen är bestämd av denna idé som lag. I det sedliga medvetandet förefinns föreställningen om den rena viljans fordran i förhållande till den bestämbara viljan som aktning för lag. Föreställningen om den rena viljan som fordrande framträder som en känsla, emedan denna föreställning inskränker böjelsens makt, men inskränkningen av en känsla är själv en känsla. Som alltigenom konstituerad av medvetandet om den rena viljan som krävd är känslan av aktning praktiskt verkad av idén om den rena viljan. Vi kunna apriori äga kunskap om aktningens förefintlighet. Som intresse är aktningen ytterst intresse för den lag, som bestämmer handlingen. Plikten är given i medvetandet om en handlings nödvändighet av aktning för lag.

Etiken har att utreda den teoretiska möjligheten av föreställningen om den rena viljans krav på den bestämbara viljan. I denna föreställning är idén om den rena viljan förknippad med den bestämbara viljan, föreställningen är ett syntetiskt omdöme apriori, inneslutande föreställningen om ett krav, som är allmängiltigt i förhållande till förnuftiga väsen, oberoende av deras

i erfarenheten givna beskaffenhet. Giltigheten av ett sådant omdöme måste enligt Kant bevisas eller grundas.

Detta omdöme är apriori satt både som icke härlett ur erfarenheten och som gående utöver varje erfarenhet; intet i erfarenheten givet innehåll kan bestämmas som fullt adekvat därmed. Deduktionen sker ur frihetsbegreppet.

Viljan är en art av kausalitet hos levande väsen. Viljefriheten är denna kausalitets egenskap att verka oberoende av andra bestämmande orsaker eller att vara självständig. Den är självständig kausalitet efter lagar (all kausalitet sker efter sådana). Den fria viljan måste då ge sig själv lagen för sin kausalitet. Varje lag är allmängiltig, alltså innesluter idén om friheten idén om viljan som allmänt lagstiftande eller idén om den rena viljan. Såsom varande förnuftigt sätter ett förnuftigt väsen i sin handling sig självt som princip för handlingen, det handlar under idén om frihet. Vad som här skall visas är den teoretiska giltigheten av föreställningen om att den fria viljans idé förbinder en av böjelser eggad, i förhållande till förnuftet bestämbar men icke redan bestämd vilja. Kant förutsätter dock, att viljan *redan är bestämd* av förnuftet, av den rena viljan; han har ej uppvisat att den förpliktar *den bestämbara* viljan. Han hänvisar här till sin fenomenlära.

När människan fattar sig empiriskt, sker det genom det inre sinnet, genom en affektion inifrån; hon fattar sig då som fenomen och som underkastad de för den fenomenella världen gällande lagarna. Fattar hon sig som ren verksamhet eller omedelbart utan afficering på sig, måste hon tänka sig som tillhörande den intelligibla världen. Förnuftet eller intelligensen hos människan är ren verksamhet, det frambringar av sig självt idéer, som gå ut över all erfarenhet och därmed all sinnlighet. När människan tänker sig som medlem av den intelligibla världen, tänker hon sig som ägande självständig kausalitet, därmed som givande sig själv lag eller som ren (avtonom) vilja.

Den intelligibla världen måste tänkas som grund till den fenomenella världen, och den förras lagar måste då gälla även för den senare. Människan som fenomen måste tänka sig som underkastad den lag, som gäller för henne som medlem av den intelligibla världen eller som underkastad idén om viljans avtonomi. Då hon som fenomen är påverkad av mot lagen stri-

dande böjelser, måste hon tänka sig förpliktad av lagen. Såvitt människan fattar sig som intelligens eller förnuftigt väsen, gäller teoretiskt föreställningen om sedelagen som ett böra och därmed den förbundna känslan av aktning, såvitt föreställningen om förpliktelse innesluter en dylik känsla. Men *hur* ett rent begrepp kan frambringa en känsla av aktning är omöjligt att förklara: en dylik kausalitet överensstämmer ej med erfarenhetens formella och materiella villkor. Förnekelsen av möjligheten vilar dock på den oriktiga förutsättningen, att människan helt är att betrakta som en naturvarelse och att allt, som antages som möjligt hos henne, måste förklaras efter naturlagar.

(Kritik.) För att en teoretisk åskådning skall ge kunskap, fordras ej blott, att den i allmänhet är bestämd av förståndet, utan även insikt i att den till sin egendomliga beskaffenhet och sitt förhållande till andra åskådningar måste bestämmas av förståndet *på ett visst sätt*. Åskådningens innehåll måste realiter vara bestämbart på ett visst sätt. Men denna egendomliga beskaffenhet har ett för förståndet främmande ursprung. Dess bestämbarhet genom förståndet kan blott ådagaläggas genom empirisk konstatering i förhållande till de transcendentala schemata. Dessa äro abstrakta och generella, medan den empiriska åskådningen är konkret och individuell. En fullständig bestämbarhet hos den empiriska åskådningen i förhållande till schemata kan ej påvisas. Begreppet värld eller fenomenvärld kan tillämpas på det sinnligt givna endast med två restriktioner. 1) Det sinnligt givna är ett av lagar bestämt helt endast såvitt dess reala bestämbarhet i förhållande till förståndets lagar kan empiriskt konstateras. 2) Det kan endast in abstracto betraktas som natur, ty förståndet kan endast in abstracto bestämma det.

Den intelligibla världen kan sättas som det sinnligt givnas grund endast i den mån detta är begreppsmässigt bestämbart som fenomenvärld. De två restriktionerna gälla även här. Människans lägre begärförmåga är förpliktad i förhållande till viljans autonomi i den mån begärförmåga och böjelser kunna empiriskt konstateras vara bestämbara av grundsatser eller meximer, fastställda genom förståndet. Endast in abstracto äro de bestämbara av maximer. Förpliktelsen (och med den aktningen) måste vara ovillkorlig och oberoende av empiriska be-

tingelser, och förpliktelsen maste in concreto bestämma begärförmågan och böjelserna i aktningen.

I det kategoriska imperetivet maste sinnlighetens bestämbarhet genom det rena förnuftet (begreppet om den rena viljan) tänkas ovillkorlig och konkret. Detta är möjligt endast om det sinnliga kan betraktas som ovillkorligt och konkret bestämbart genom förstandets lagar och genom begreppet fenomenvärld: den intelligibla världens karaktär av grund till det sinnligt givna vilar på syntesen av begreppet fenomenvärld med begreppet intelligibel värld. Det rena förnuftet har konkretion som motiv för viljan blott i en av det rena förnuftet verkad känsla, i vilken ligger ett ovillkorligt krav på sinnlighetens fullständiga underordning under förnuftet. Men en känsla är enbart sinnlig; giltigheten av dess krav beror av villkoren för sinnlighetens bestämbarhet i förhållande till begreppet ö. h., och då denna bestämbarhet varken är ovillkorlig eller fullständig, kan känslans krav ej innebära något ovillkorligt krav pa sinnlighetens fullständiga underordning under förnuftet.

Fichte. Samma svårigheter återfinnas hos Fichte. Hos Kant kan känslan av aktning ej vara alltigenom konstituerad av det praktiska förnuftet eller sedelagen, ty den innehåller i sig sinnliga moment. Hos Fichte återkommer villkorligheten och ofullständigheten i sinnlighetens bestämbarhet i förhållande till begreppet i gestalt av förnuftsväsendets makt att självt bestämma sin subjektiva och objektiva verksamhet.

Varje verksamhet måste hos honom stå i förhållande till naturdriften, och denna måste sättas som något för subjektet yttre och främmande. Då kan subjektets självbestämningsmakt i avseende på verksamheten ovillkorligt postuleras blott med hänsyn till viljandets akt. Sedelagen är ett begrepp; dess giltighet i avseende på subjektet kan ovillkorligt postuleras endast så långt som dess självbestämningsmakt eller makt att genom *begrepp* bestämma sin verksamhet sträcker sig. Och den sträcker sig blott till viljandets akt; sedelagen fastställer blott en sfär inom vilken viljandet får ske. Den sedliga driften och känslan innehålla inom sig sinnliga momenter och kunna ej vara alltigenom konstituerade av förnuftet eller sedelagen. Då sedelagen blott är ett begrepp, är dess giltighet blott villkorlig och abstrakt. Den sedliga driften och känslan som uttryckande

subjektets ovillkorliga och fullständiga bestämdhet i förhållande till sedelagen måste tänkas innehålla sinnliga moment. Sedelagen som begrepp är ren men abstrakt; i känslans och driftens form är den konkret och individuell men upptar i sig sinnliga momenter!

I Fichtes grundsatslära sättes icke-jaget av jaget genom att jaget självverksamt inskränker sig självt. Så är icke-jaget bestämbart av jaget, men å andra sidan har det en av jaget oberoende tillvaro och är obestämbart av jaget. Det är som motsatt mot jaget en inskränkning hos detta och är då för jaget yttre och tillfälligt och betecknar en inskränkning av jagets makt att bestämma sitt innehåll.

I den andra grundsatsen sätter medvetandet i sig mot sig ett icke-jag som varande med sig identiskt och därmed motsatt jaget. Medvetandets identitet kräver att motsägelsen upphäves. När medvetandet sätter icke-medvetandet, icke-jaget inom sig, sätter det å andra sidan något som är oberoende av såväl identiteten som motsatsförhållandet! Icke-jaget är satt som efter alla medvetandets lagar *obestämbart;* då det är satt i medvetandet, har detta satt sig självt utom medvetandets lagar eller som laglöst, som stående utom varje lag. Det står då ej i någon relation till och upphäver ej medvetandet, eftersom intet motsatsförhållande föreligger och ingen motsägelse, vars lösning kräves av medvetandet som självidentiskt! Motsägelse innebär ett förhållande inom det *lagbundna* medvetandet.

Det bestämbara jaget sättes som relasationsgrund för relationen mellan jag och icke-jag, då allt i medvetandet satt genom medvetandets identitet står i relation till varje annat. Detta jag är det abstrakta jaget, som är bestämbart genom något yttre och differentierar sig i subjekt och objekt; så är det satt utom vetandet, vilket enligt den första grundsatsen är något i sig fullständigt bestämt. Enligt Fichte kräver det absoluta jaget av det bestämbara, att det i sig hänför icke-jaget på jaget genom att sätta en realgrund, som fullständigt bestämmer relationen (den transcendentala inbillningskraften) och genom att jaget upphäver icke-jaget i strävandet.

Denna fordran är ingen fordran, så långt det bestämbara jaget är mottagligt för en bestämdhet som det icke i sig har, d. v. s. icke är ett jag och icke verklig relationsgrund. Medvetandet

ställer alls ingen fordran på det, som icke står i någon relation till medvetandet. Vetenskapslärans uppgift är så att förklara det verkliga medvetandet ur en det rena medvetandets fordran, som alls icke är någon fordran. Just i det medvetandet sätter realiteten som bestämbar av medvetandet, sätter det den som alls icke bestämbar, emedan sättandet av det realas bestämbarhet innebär sättandet av dess motsatsförhållande till medvetandet, d. v. s. uteslutning av dess bestämdhet av medvetandet.

Enligt första grundsatsen fordrar medvetandet, som sätter sig som all realitet, att jaget och icke-jaget hänföra sig till varandra i jaget. 1) Medvetandet sättes som fullständig relationsgrund för förhållandet mellan sig och icke-jaget, jaget sätter sig som bestämt av icke-jaget. 2) Relationen upphäves, jaget sätter sig som bestämmande icke-jaget. Detta är icke dogmatiskt: då medvetandet sätter sig som all realitet, måste det kräva att allt hänföres till medvetandet och medvetandet till allt. Men just när medvetandet sätter sig som all realitet, utesluter det varje relation till sig och kan därför ej fordra vare sig fullständigheten eller upphävandet av en dylik relation! När det sätter sig som all realitet, sätter det varje satt relation till sig som för sig främmande och upplöser därför varje krav med avseende på denna som alls icke satt av medvetandet, d. v. s. som endast dogmatiskt antagen.

Grundlöst eller dogmatiskt är så medvetandets eller det avtonoma förnuftets sättande av realitetens tänkbarhet och allt vad däri ligger: medvetandets sättande av sig som relationsgrund till förhållandet mellan det ideala och det reala, dess krav på fullständigheten av denna relationsgrund samt på relationens upphävande genom icke-jagets bestämmande.

Fichtes deduktion av sedlighetsbegreppet utmynnar i att fastställa den sedliga driften och känslan som konstituerade av förnuftet, den sedliga driften som ett förnuftets krav på en viss bestämd handling i sinnevärlden och den moraliska känslan som en känsla av överensstämmelse eller oöverensstämmelse mellan förnuftets krav och ett visst tillstånd hos det sedliga jaget. Fichte måste uppvisa att förnuftsväsendet har makt att med frihet handla i sinnevärlden eller att utvidga sina gränser, eljes kan ej den sedliga driften sättas som en förnuftets fordran på

en viss handling i sinnevärlden, ty denna fordran måste ställas till en vilja, som har *makt* till en dylik handling.

Ett förnuftsväsen kan ej tänka sig som förmåga av frihet utan att sväva mellan flera tänkta verkliga handlingar och tänka ett yttre objekt som på olika sätt modifierbart genom frihet. Såvitt nu objektet tänkes som objekt, måste varje förhållande mellan förnuftsväsendet och objektet tänkas uteslutet.

Ett förnuftsväsen kan ej tänka sig som förmåga av frihet utan att referera sin subjektiva och ideala verksamhet (utformningen av ett ändamålsbegrepp) till en åskådad objektiv och real verksamhet, som hänföres till den subjektiva verksamheten och alltså sättes som förnuftsväsendets verksamhet. Enligt Fichte uppgår i åskådningen subjektet i objektet. Är den objektiva verksamheten satt som åskådad, så är den satt som icke stående i relation till subjektet; den objektiva verksamhetens egenskap att vara subjektets egen verksamhet är för den likgiltig.

Ett förnuftsväsen kan ej tillskriva sig en verksamhet utan att tillskriva sig en bestämd verksamhet, bestämd av ett motstånd, och sätta sig som successivt övervinnande motståndet, d. v. s. som verksamt i sinnevärlden. Motståndet sättes som något för förnuftsväsendets verksamhet yttre och tillfälligt, till vilket det ej står i relation: övervinnandet av motståndet är då ej någon verklig verksamhet.

Det subjektiva jaget bör efter den ideala världens krav bestämma det objektiva jaget. Detta kan som objekt ej sättas som bestämbart av det subjektiva jaget och ej ha någon verklig verksamhet; då kan det ej sättas som ett böra eller en lag för det subjektiva jaget att bestämma det objektiva efter den ideala världens fordringar.

Som övervinnande ett motstånd sätter sig förnuftsväsendet som bundet av en handlingsregel, som empiriskt sett är bestämd av sinnevärldens beskaffenhet, transcendentalt sett av beskaffenheten hos jagets ursprungligen satta inskränkningar. Den är en regel att välja vissa medel för att nå vissa ändamål. Men är inskränkningen satt som en inskränkning hos jaget, så även en inskränkning hos jaget som lag för sin verksamhet, vilken verksamhet då med avseende på inskränkningen är satt som laglös! Regeln är tillfällig i förhållande till den regellösa verksamheten.

Det är omöjligt att apriori sätta sinnevärlden som bestämbar av förståndets lagar, och då finns ingen säkerhet för att det åsyftade ändamålet nås genom att använda dessa regler. De hypotetiska imperativens giltighet är problematisk.

Förnuftsväsendet måste sätta sin verksamhet som inskränkt eller som ofri drift men också sätta den som bestämd av ett med frihet utformat ändamålsbegrepp (eljes kunde den ej sättas som dess verksamhet). Motsägelsen upplöses i ett förmedlande tredje, i vilket driften och utformningen av ändamålsbegreppet, det objektiva och det subjektiva jaget ingå. I känslan ingå både både driften (känslan är reflexion på driftens inskränkthet) och det subjektiva jaget (känslan är en reflexion). Då driften tillfredsställes genom handling, bortfaller inskränkningen, och känslan övergår i ett med frihet utformat ändamålsbegrepp, riktat på driften och bestämmande handlingen. Men känslan som reflexion på en inskränkning hos jaget är en reflexion på något för jaget självt främmande och yttre, som är obestämbart och ofixerat (allt bestämmande och fixerande måste ske i jaget). Därför är känslan själv obestämbar och ofixerbar och kan ej fixeras i ett ändamålsbegrepp som bestämningsgrund för handlingen!

Förnuftsväsendet måste fatta sin inskränkthet som ett system av drifter och känslor, som höra samman som en organisk enhet och samverka för det hela, dess natur. Inom förnuftsväsendets natur strävar varje drift att upprätthålla den redan åstadkomna organisationen genom att med den förena ett naturting som behövligt för den. Reflekterad är driften en längtan efter det naturting, varpå driften är riktad. Den reflekterade längtan är den fria utformningen av ett ändamålsbegrepp, riktat på driften och medelbart på dess objekt, eller är begärande. Genom vår naturs organiskhet och inre ändamålsenlighet kan en viss drift genom ett med frihet utformat ändamålsbegrepp sätta en som den högsta och övriga drifter bringas att samverka för att tillfredsställa den. Därmed äro den fysiska förmågan att handla i sinnevärlden och den formella friheten fullständigt härledda.

Förnuftsväsendet, som sätter sig som inskränkt, gör det även med avseende på sin systematiskhet (all sådan sättes genom jaget som det absoluta sigsättandet), vilken inskränkthet betecknar frånvaron av förhållande till systematiskhet ö. h. Driften

sättes som likgiltig för systematiskhet ö. h. Naturdriften som system sättes så som för driften tillfällig och yttre och ägande endast subjektiv betydelse. Därmed faller *nödvändigheten* i Fichtes deduktion av den fysiska förmågan och av den formella friheten. Det fria ändamålsbegreppet kan ej sättas som skickligt att objektivt bestämma naturdriften, vilken ej kan apriori sättas som systematisk.

Det objektiva jagets eller naturdriftens bestämbarhet i förhållande till det med frihet utformade ändamålsbegreppet kan ej apriori sättas, men ej heller kan *omöjligheten* apriori sättas, utan allt måste här avgöras av den empiriska undersökningen.

För att jaget skall kunna sätta sig som förmåga av frihet måste det sätta sig som obestämt men bestämbart och så mottagligt för en frihet, som det i sig icke har. Jaget måste differentiera sig i subjektivt och objektivt jag. I sig är jaget självverksamhet; som differentierat är det subjektivt verksamt blott i ändamålsbegreppet. Det måste då hos sig sätta en objektiv bestämdhet, som det i sin subjektiva självverksamhet icke har, och sätta sin subjektiva självverksamhet som öppen för en främmande bestämdhet, naturdriften; det måste sätta sig som bundet av naturdriften och som utformande ändamålsbegreppet. Själva utformandet eller väljandet är bundet av naturdriften. Jaget kan endast in abstracto sätta sig som fritt, med abstraktion från innehållet i ändamålsbegreppet eller från det som väljes: det reflekterar blott på väljandets akt. Utformningen av ändamålsbegreppet, som riktat på det objektiva jaget, sättes som fri med avseende på riktningen. Väljandet kan sättas som fritt, när det betraktas som en skeende handling utan bestämt resultat, men ej när det betraktas som beslutande av en viss bestämd handling.

När ett förnuftsväsen tillskriver sig formell frihet, fattar det sig som en förmåga att övergå genom sig självt från fullständig obestämdhet till bestämdhet. Det sätter sig som bestämt av självverksamhetens lag, vilket sigsättande måste ha sin grund i dess rena väsen, dess rena drift till frihet för frihetens egen skull. Den rena driften och naturdriften äro olika sidor av urdriften; den är ren drift, när den tänkes bestämma jaget som ursprunglig identitet av subjekt och objekt, men naturdrift när den tänkes bestämma jaget som ursprungligen inskränkt och

differentierat i subjektivt och objektivt jag. Naturdriften fordrar de två drifternas förening i förnuftsväsendets verksamhet och är genom denna fordran sedlig drift. Fordran tillfredsställes, om verksamheten är objektiv men har verksamhet (ej njutning) till ändamål, om handlingens formella avsikt är självständighet och det på naturobjekt riktade ändamålsbegreppet jämte naturdriftens tillfredsställelse sättes som medel härför, och om handlingen till sitt innehåll tillhör en serie av handlingar, bestämd av uppgiften att vinna absolut självständighet. Den sedliga driften kräver då, att intelligensen bestämmer sig för en viss handling i sinnevärlden som hörande till serien av de handlingar, genom vilka den vinner självständighet.

Tillfredsställer förnuftsväsendet den sedliga driftens fordran, uppstår överensstämmelse mellan det rena och det empiriska jaget och i motsatt fall oöverensstämmelse. Dessa tillstånd ge sig tillkänna i den moraliska känslan som känsla av tillfredsställelse resp. otillfredsställelse och självförakt.

Såvitt nu jaget sätter sig som inskränkt i sin makt att objektivt bestämma naturdriften, måste denna sättas som något för urdriften eller jagets väsen yttre och tillfälligt och kan blott i sitt vara för jaget men ej med hänsyn till sin egendomliga beskaffenhet hänföras till naturdriften. Urdriften fordrar objektivt icke den anförda överensstämmelsen; då naturdriften är något för urdriften yttre och tillfälligt, kan den senare ej ställa någon fordran på den förra.

Fichte antar dogmatiskt, att i varje moment en viss urdriftens fordran stämmer med den rena driften och att det finns en möjlig serie av handlingar, bestämd av idén om absolut självständighet. Antagandet vilar på det antagandet, att naturdriften objektivt faller inom jagets självbestämdhetssfär. Skall den rena driftens krav på naturdriften tänkas, måste den tänkas som ovillkorlig och ej alls betingad av tillfälliga omständigheter, vilkas förefintlighet endast bestämmes genom erfarenheten.

Inom det objektiva handlandets område är naturdriftens tillfredsställelse i förhållande till jagets subjektiva självverksamhet och dess underordning under jagets väsen — problematisk. På subjektivt område äger jaget formell frihet endast med avseende på väljandets akt, ej med avseende på det verkligen fattade beslutet. Det kategoriska imperativet är en frihetslag, som blott

sträcker sig innanför området för subjektets frihet; det kan tänkas blott som lag för väljandets akt eller som bestämmande den sfär, inom vilken väljandet får ske, men ej som fordrande ett visst bestämt val som det rätta! Urdriften står ej i relation till jagets verksamhet med hänsyn till själva beslutet och utförandet och är i förhållande härtill ej sedlig drift.

Då urdriften ej kräver överensstämmelse mellan det empiriska och det rena jaget, finns intet skäl varför överensstämmelse eller oöverensstämmelse mellan dem skulle innesluta känslor av självtillfredsställelse eller självförakt. Överensstämmelsen och oöverensstämmelsen kunna endast vara relativa och då även känslan av självtillfredsställelse eller självförakt; så blir den moraliska känslan flytande och behäftad med sinnliga element.

Den sedliga driften får förnuftsväsendet att handla efter övertygelse om plikt och att förvärva sådan övertygelse. Den vinnes genom att subsumera det enskilda fallet under den allmänna grundsatsen. Det subjektiva kriteriet på verkligheten av denna subsumtion ligger i en moralisk känsla av visshet, som inträder när den sedliga driften tillfredsställes med avseende på den sida av det empiriska jaget, som är praktisk kunskapsförmåga. Samvetet måste tänkas som individuellt, och individualitet betingas hos Fichte av en inskränkning hos jaget. De sinnliga momenten göra samvetet beroende av tillfälligheter, och därmed blir dess duglighet som absolut norm för det sedliga livet problematisk.

Subsumtionen är objektivt riktig, om i handlingen objekten behandlas efter deras fullständiga ändamål i avseende på urdriften, så att denna tillfredsställes med hänsyn till sin totalitet. Urdriften i sin totalitet är urdriften med hänsyn till de ursprungliga inskränkningar, som måste finnas hos den som självmedvetandets villkor, vilkas upphävande urdriften ej kan fordra, emedan förnuftsväsendet då ej skulle finnas. Men då måste objektet kunna betraktas som ett helt i egentlig mening. Nu är objektet som sådant satt som för jaget yttre och främmande; då all totalitet endast är satt i jaget, är det satt som främmande för all totalitet. Urdriften kan ej vara en totalitet, om den inom sig har en inskränkning som villkor för självmedvetandet ty denna inskränkning är en inskränkning i urdriftens självbestämdhet som sådan och ger den mottaglighet för bestämdhet

genom något för den själv yttre och främmande. Därmed är totaliteten som inom sig slutet vara utesluten från urdriften.

Schleiermacher. Schleiermacher vänder om förhållandet mellan begreppet å ena, känslan och driften å andra sidan. För Kant och Fichte voro de senare alltigenom konstituerade av den avtonoma viljans idé. Enligt Schl. har varje sedligt begrepp giltighet blott genom den moraliska driften och känslan, som äro religiösa men som, med moralisk innebörd, ligga till grund för varje etiskt begrepp.

Schl. ansluter sig till Jacobi, som mot Kant och Fichte framhåller att begreppet i sig eller transcendentalt är betingat av sitt konkret och individuellt givna innehåll, och att sedelagens begrepp är betingat av den moraliska driftens och känslans konkretion och individualitet som hörande till en alltigenom självbestämd verklighet. Den moraliskt-religiösa känslan möjliggör, som en konkret och individuell uppfattning av det översinnliga, det sedliga begreppet och kan behandlas som en moralisk känsla med förnuftigt innehåll.

Vetande och vara äro för Schl. i sig identiska men måste som verkliga differentieras från varandra, fast de samtidigt inga i och förutsätta varandra. Vetandet har konkretion som en på visst sätt bestämd enhet av vetande och vara, och varat är inom sig slutet genom att vara begreppsmässigt bestämt eller genom att vara en på ett visst sätt bestämd enhet av vetande och vara. Enheten är ur vetandets synpunkt förnuftet, ur varats naturen. Förnuftet gestaltar naturen, och naturens inflytande på förnuftet är medvetandet.

Varje verkligt vetande och vara måste äga en grad av universalitet. Som universellt är det tänkande, som individuellt föreställande. Den universella naturen är kraft, den individuella fenomen; enheten av kraft och fenomen är ur kraftens synpunkt väsen, ur fenomenets tillvaro. Etiken är det åskådliga vetandet om förnuftets inverkan på naturen; moralprincipen, som ger övriga etiska begrepp sin realitet, är idén om förnuftets och naturens enande genom förnuftets inverkan på naturen i deras relativa differens i den mänskliga naturen. Idén är till sitt innehåll universellt och förnuftigt begrepp, konkret genom att förnuftet sättes i förhållande till naturen, individuell emedan den

uttrycker en hos varje människa på visst sätt bestämd enhet av förnuft och natur.

Sedelagen är i sig själv konkret och individuell, men ingen individuell handling kan genom den bestämmas som i sig god; för att vara pliktenlig måste den anknytas till redan objektivt förverkligade former av det goda. Det högsta goda är den genom förnuftets verksamhet redan realiserade enheten av förnuft och natur i familj, stat etc., vari den individuella sedliga verksamheten är möjlig. Det högsta goda är i sig självt konkret och individuellt, men det individuella goda är ej genom sig självt gott utan endast genom förhållandet till det totala goda i familj, stat o. s. v. Dygden är en av den individuella naturen bestämd kraft till sedlig verksamhet. Dygden och sedelagen konstitueras genom det högsta goda som den redan realiserade enheten av förnuft och natur: sedligheten är i viss mån för den fria viljan yttre.

Hos Schl. visas icke motsatsen och den relativa identiteten mellan vetande och vara, mellan subjekt och objekt vara fenomen i förhållande till den absoluta identiteten. Leden äga sin bestämdhet genom varandra och flyta över i varandra, enär en fullständig relationsgrund saknas. Den saknas också för förhållandet mellan den absoluta och den relativa identiteten, varför intet mått finns för den senares egendomliga beskaffenhet, för individualiteten. Förnuftet slår över i sin motsats naturen, och intet enskilt har i sig måttet för sin specifika bestämdhet. Schl. söker lösa den genom att gå över till det religiösa området och i den religiösa känslan söka, med bibehållande av motsatsens ursprungliga karaktär, vinna den fullständiga relationsgrunden för förhållandet mellan de motsatta och mellan den absoluta och den relativa identiteten.

Religionen är det omedelbara medvetandet om det oändliga, om den absoluta identiteten av förnuft och natur, den är sinne och smak för det oändliga. Det sedliga handlandet, den religiösa känslan och vetandet betinga varandra. De bilda trots sin olikhet en oupplöslig enhet. Det enda i religionen möjliga vetandet är själva den religiösa känslan, som är ett moment i ett system av religiösa känslor, där varje moment både är individuellt bestämt och bestämt av det hela och därför universellt. Den religiösa känslan är både kärlek till det hela och strävan att

bibehålla sig själv i sin egendomlighet; så stå alla moment i inre överensstämmelse med varandra. Varje religiös känsla är ett inom sig slutet helt av obetingad sanning och godhet. Den aktivitet den religiösa känslan äger, är ett inåtgående till njutning och kontemplation.

Känslans objekt är universum, det oändliga i det ändliga. Det är liksom känslan systematiskt: det är lagbundet och varje moment är på en gång självständigt och verkar i och med det hela. Det speglas i känslan, därmed i jagmedvetandet och det inre livet; universum måste alltså äga en ideal och inre sida, och dess yttre reala sida kan endast som bild av den förra vara föremål för känslan. Den ideala sidan är mänskligheten som ett idealt helt. den därpå riktade känslan innesluter ett omedelbart medvetande om den absoluta identiteten av förnuft och natur, given i mänsklighetens systematiska karaktär. Alla mänskliga personligheter uttrycka en relativ enhet av förnuft och natur, och alla tillsammans uttrycka alla möjliga specifikationer av den relativa enheten och framställa därigenom den absoluta enheten av förnuft och natur.

Den religiösa känslan är individens åskådning av sitt eget väsen, av det inre handlandet sett från dess andliga sida med abstraktion från dess yttre naturliga villkor. Handlandet uttrycker en bestämd specifikation av den relativa enheten av förnuft och natur, som det eviga måttet för hans liv i det hela. Handlandet är fritt ur individens synpunkt men nödvändigt bestämt till sin plats i mänsklighetens system. Åskådningen därav är en åskådning av den inre sidan hos alla enskilda handlingar i individens liv. Den är ej fulländad, ty den förutsätter den ofulländbara åskådningen av personlighetens rike i det hela som nödvändig för att bestämma individens ställning i det hela. Det åskådade universum är ej något i rum och tid givet, utan andarnas eviga gemenskap.

Den religiösa känslan hos Schl. är medvetande om den absoluta identiteten av förnuft och natur med bibehållande av bådas självständighet mot varandra. Medvetandet om Gud är alltid bundet vid något annat, ty blott vid ett motsatsförhållande är man medveten om enheten. Den religiösa känslan är en känsla av förnuftets och naturens absoluta identitet i deras motsats.

Då kan vardera sidan sättas som den principiella och den

andra bestämmas efter den. Är naturen principen, så får förnuftssidan blott formell betydelse, involverande en känsla av självmedveten aktivitet i denna naturbestämdhet. Om förnuftssidan bestämmer natursidan, innesluter den senare en känsla av natursidans intighet, dess försvinnande i det abstrakt absoluta. I senare fallet blir förnuftets verkande på naturen ett förintande av denna; i förra fallet är förnuftets inflytande en upphöjelse av naturen till självmedveten aktivitet. Schl. svävar mellan dessa två ståndpunkter.

Universum är som absolut identitet det abstrakt oändliga, en sammanfattning som aldrig kan avslutas. Det inre handlandet är som sådant ren självverksamhet eller förnuft, blandningen av förnuft och natur är naturbestämt förnuft. Är principen känslan som medvetandet om den absoluta identiteten, blir individualiteten intig som naturbestämt förnuft. Är principen känslan som medvetande om möjliga former av individualitet, så blir universaliteten blott formell. Individens känsla är blott känslan av individuella handlingar, atomistiskt söndrade från varandra.

Är känslan en känsla av individualitetens försvinnande i det abstrakt absoluta, så bestämmer den individualitetens mått genom att bestämma graden av dess självförintelse. Är den känslan av formell självständighet i den individuella handlingen, så bestämmer den individualitetens mått genom att bestämma graden av dess oberoende av andra handlingar och individer. Så vacklar Schl. mellan panteism och ateism.

Om Schl. konsekvent hade utfört förhållandet mellan förnuft och natur, det universella och det individuella, så skulle han ha framställt en oändlig process, i vilken man fortgår från det ena momentets upphävande till det andras och tvärtom. Men han drives av kravet på positiv identitet och söker genomföra en positiv enhet av de absolut motsatta; så hemfaller han åt en tom formalism, där det ena ledet skiljer sig från det andra endast genom den ena sidans relativa övervikt däri. Den religiösa känslan har ej sin princip i tänkandet och saknar därför dettas egenskap att sammanfatta motsatta momenter till ett helt.

Hegel. Hos Hegel är tänkandet ren aktivitet och sedelag. Fichtes idé om absolut självständighet som lag för den fria viljan vinner konkretion och individualitet i och med den av

Schl. skildrade religiösa känslan och den av denna bestämda processen. Hegel behöver ej nöja sig med att bestämma idén som lag blott för väljandets akt utan kan bestämma den som konkret och individuell eller som sedelag.

Som självmedvetande vet anden att den objektiva verkligheten är dess eget innehåll. Utvecklingen består i att anden sätter objektiviteten som alltigenom varande dess eget innehåll och därmed ger åt sig själv som abstrakt självmedvetande objektivitet, i det den fattar sitt innehåll som varande. Den vet sig som det förnuftiga eller som den logiska idén och är därigenom den från naturen fria anden. Som objektiv ande har anden fullständigt frigjort sig från sin naturbestämdhet och är därför fri vilja, som har sin egen frihet till sitt väsen, eller den från naturbestämdheten fria, till sig återvändande logiska idén, den i och för sig varande enheten av subjektivitet och objektivitet. Den fria anden är absolut idé, i vilken varje skillnad mellan subjektivitet och objektivitet är upphävd. Den ger sig konkret tillvaro genom att utsöndra sina momenter från sig och utveckla vart och ett till totalitet. Denna tillvaro är *rätten*. Idén om den i och för sig fria viljan är rättsfilosofiens princip och även moralprincip, *ty sedligheten är ett moment i rätten.*

Som abstrakt princip är viljan utan varje bestämdhet, hon har obestämdheten till bestämdhet och är som bestämd vilja enskild vilja. Den obestämda viljan har sin bestämdhet i en objektiv, omedelbart förefunnen värld. Viljan hänför sig som oändligt men abstrakt självmedvetande till sig i objektiviteten ö. h. och kan därigenom sätta varje objekt som sitt, men hon är ej in concreto fri i förhållande till ett visst bestämt objekt. Varje objekt, hon sätter som sitt, bestämmes av drifter, böjelser, begär o. s. v. Då viljan har friheten till sitt självmedvetet fattade väsen, har hon till ändamål att sätta ett objekt, vilket som helst, som satt eller att förvärva egendom. Detta ändamål som den i och för sig fria viljans tillvaro i den enskilda viljan är den abstrakt eller formellt fattade rätten.

Objektiviteten utom subjektet är yttre både för subjektet och för sig själv. Då viljan ingår i objektiviteten, blir hon för sig själv yttre och träder i förhållande till andra särskilda viljor; rätten blir något som sättes av de särskilda viljorna. Den särskilda viljan har en särskild rätt, vars självständighet dock är

ett sken. När skenet sättes som sken, uppgår det i sitt väsen eller i rätten i sig, som så får en i sig reflekterad tillvaro i den särskilda viljan. Den objektiverade viljan, söndrad från den i och för sig fria viljan, upphäver sig själv och återgår i den senare, som fått tillvaro såsom i sig reflekterad subjektiv vilja med blott formell frihet. Hon har mot sig en objektiv värld men är som i sig reflekterad formellt oberoende därav.

Den ensidiga subjektiviteten upphäves genom att den subjektiva viljan rationaliserar sitt innehåll, i det hon ger sig den i och för sig fria viljan till sitt innehåll, upptar sedlighetens idé till högsta motiv, blir reellt fri och därigenom har objektivitet i sig själv. Så ger viljan sig själv konkret tillvaro, ger sig innehåll och upphäver sin ensidiga subjektivitet.

I fortgången upptar den abstrakta viljans rätt i sig den särskilda viljans rätt och blir det goda, den allmänna i och för sig fria (= avtonoma) viljan är det substantiella i den särskilda viljan men äger verklighet som sådan blott genom att bestämma den som sitt särskilda ändamål. Så är den särskilda viljan den oändliga subjektivitet, som bestämmer sitt eget innehåll, eller är samvetet. Den allmänna viljan kräver ovillkorligt av den särskilda viljan, att den senare bestämmer den förra som sitt väsentliga innehåll. Det goda är den allmänna viljan, som ovillkorligt bör realiseras av den särskilda, eller är idén om den abstrakta identiteten av subjektivitet och objektivitet som absolut ideal för den särskilda viljan. Den innehåller ingen princip för att bestämma vilken konkret beskaffenhet hos denna vilja som är den goda.

Det är en tillfällighet, om den särskilda viljans naturbestämda ändamål harmonierar med den individualitetslösa allmänna viljan. Den särskilda viljan står mot en yttre värld, vars egendomliga beskaffenhet är för viljan yttre och tillfällig: det är en tillfällighet, om viljan i den kan realisera det goda. Det goda övergår så till ett innehåll, som subjektet ger åt sig självt oberoende av varje naturbestämt ändamål och varje förhållande till en objektiv värld. Som samvete ger sig subjektet i sin självreflexion det goda till innehåll, men det goda saknar här all objektivitet, det egna subjektiva intresset sättes som det goda. Viljan är så söndrad från sitt eget väsen; det abstrakt goda åter upphäver sig självt i sin abstraktion. Den subjektiva individuella

viljans inom sig slutna förhållande till sig själv är positivt det allmänna godas verkställande eller är sedligheten. Här har den individuella viljan sin självständighet blott genom att negera sin individualitet i bestämdhet av det allmänna konkreta goda.

Hegels lära om samvetet innehåller konsekvensen av Fichtes lära därom. Han har kommit till en absolut motsats mellan den abstrakt allmänna viljan och den i sin ensidiga subjektivitet inom sig slutna och därför naturbestämda särskilda viljan. Sedan följer han Schl. Dennes idé om det abstrakt absoluta är den abstrakta allmänna viljan hos Hegel; det individuella naturbestämda förnuftet med självmedveten formell aktivitet, givet i den religiösa känslan, är den särskilda viljan, som i ensidig subjektivitet är sluten inom sig. Enligt både Schl. och Hegel är grundmotsatsen den mellan förnuft och natur, tänkande och vara, och varje annan motsats är en specifikation av denna.

Men hos Hegel äro negativiteten och motsatsen konstituerade av den abstrakta positiviteten och identiteten med bevarande av deras absoluta karaktärer. Att det abstrakt goda och den rena subjektiviteten äro i sig identiska, visa de genom att sättas i sin renhet; de äro som absolut motsatta identiska och gå därför samman till konkret positiv enhet. Den moraliska känslan är upptagen i sedligheten men har avstrukit sin naturbestämda individualitet. Hon vinner så självbestämd individualitet. Den moraliska driften är upptagen i sedligheten men har avstrukit den allmänna viljans abstraktthet. Den vinner så konkretion som sed.

Etikens fortgång är en avspegling av logikens. Det rena varat är ur en synpunkt det principiella i processen, och förnuftets avtonomi har så från en synpunkt kunnat uppvisas. I det processen själv övergår i begreppet, bevisar den tillvaron av en förnuftig verklighet, i vilken den sinnliga har sin konkretion och reflexion (återgång) i sig. Här äro ej negationen och själva övergåendet det väsentliga i processen utan detta är det positiva i negationens negation och processens ändamål, den förnuftiga verkligheten, i förhållande till vilken negationen och övergåendet som satta äro intiga.

Men ur en annan oavvislig synpunkt är varat icke i sig självt processens princip utan förutsätter för sitt övergående existerande självständiga objekt, vilkas sammanhang ligger i deras abstrakta vara. I processens övergång till begreppet fattas varat som ägan-

de konkretion och reflexion i sig i en efter mekaniska lagar bestämd värld. Det positiva i negationens negation och processens ändamål är blott processens formelgrund, varigenom den utgör ett formellt helt.

Varat fattas vid utgångspunkten 1) som konkret vara, i förhållande till vilket negativiteten och övergåendet äro intiga, vid det förflytande bestämningar, som ej inverka på dess väsentliga karaktär. 2) Varat fattas som abstrakt vara, utgörande den sinnliga tillvarons form. Hegel »tror», att varat som sådant verkligen antar de motsatta formerna genom sin självutveckling. Endast så inträder motsägelse.

Under två villkor skulle emellertid Hegels process kunna vara ett genomförande av förnuftets avtonomi, och därur skulle en renare rationalistisk ståndpunkt kunna framgå än Hegels.

1) Motsatsens absoluthet är ej ursprunglig i begreppet. Den sinnliga tillvaron som enhet av motsatta är vid filosoferandets början given i erfarenheten men äger endast fenomenell betydelse. — Den har sitt bestånd i det konkreta varat, och denna motsats övervinnes ej utan blir allt intensivare genom den sinnliga tillvarons övergång i högre grader av självständighet: självständigheten framträder inom det sinnliga i dess motsats. 2) Den av övergåendet nödvändiggjorda närmare bestämningen av det konkreta varat, fattas som alltigenom konstituerad av detta. Endast dess positiva sida har väsentlig betydelse. Det negativa och själva övergången äro något vid det konkreta varat förflytande och inverkar ej därpå; det betingas av den sinnliga tillvarons fenomenella karaktär.

Logikens princip, det rena varat, vinnes genom abstraktion från det empiriska i den sinnliga tillvaron ö. h. och genom reflexion på det väsentliga däri. Rättsfilosofiens princip vinnes genom abstraktion från det empiriska i den sinnliga viljan och reflexion på det väsentliga däri, den i och för sig fria viljan. Viljan liksom varat är abstrakt. Som alltigenom positiv är viljan fri från varje empirisk bestämdhet, men i den mån abstraktheten är en väsentlig sida hos viljan, är hon endast det abstrakt allmänna i den sinnliga viljan, dess abstrakta form.

Den abstrakta rätten vinner som abstrakt sin bestämdhet i något yttre men återvänder till sitt eget väsen. Viljan har ett naturbestämt innehåll och är därmed abstrakt i sin reflexion i

sig, men hon bestämmer genom reflexionen sitt innehåll och är så i sig själv konkret. O. s. v. Genom att till sist avstryka den sinnliga bestämdheten eller negera negationen övergår den subjektiva viljan till konkret och i sig reflekterad vilja. Genom att avstryka sin intiga negativitet hänför sig den subjektiva viljan i sin fullständiga bestämdhet till sig själv, viljan är reellt avtonom eller fri. Å andra sidan är hon i sig själv abstrakt vilja och har sin bestämdhet i en objektiv makt. Det konkreta är då den förutsatta negativiteten, och genom att i sin reflexion i sig avstryka sin negativitet utesluter sig den subjektiva viljan från sin egen konkreta bestämdhet, vilken som objektiv makt bestämmer den abstrakta reflexionen i sig. Viljans konkretion som reflexion i sig har ur en synpunkt förnuftig, ur en annan sinnlig karaktär!

Den moraliska känslan är given i den (från naturbestämdhet) rena viljan som i sin reflexion i sig ger sig ett konkret innehåll. Känslan är fri från passivitet, så långt innehållet är den i sig fullständigt bestämda viljan; medan det konkreta innehåll, som viljan ger sig, upptages från en objektiv makt. Den i sedligheten upptagna moraliska driften är given i den konkreta i och för sig fria viljan. Driften är alltigenom förnuftig, emedan den fria viljans konkreta bestämdhet är ett med den rena viljan alltigenom adekvat innehåll. Den är sinnlig, emedan den i och för sig fria viljan har sin konkretion i en objektiv makt.

Boström. I Boströms system, konsekvent utfört, ingå resultaten av den kritiska behandlingen av Hegel.

Boströms princip är det rena självmedvetandet, som är rent enkelt och är i och genom sig självt, det substantiella i vilket allt har sitt bestånd och vari den sinnliga tillvaron har sin självständighet, medan den har sin osjälvständighet som en bristfällig form därav. Principen är Hegels rena vara eller tänkande, fast bestämt som alltigenom konkret. Abstraktheten tillhör ej medvetandet i och för sig, ty det sinnliga innehåll, varifrån det abstraherats, har själv sitt bestånd som en ofullkomlig form därhos; självmedvetandet som sådant innefattar all realitet och är då fritt från all brist. Allt är konstituerat av medvetandet, intet kan tänkas därutanför: vara är blott att förnimmas. Den sinnliga tillvarons självständiga vara innebär att det förnimmande, varmed det förnimmes, är ofullkomligt i fråga om förnim-

mandets form eller brister i klarhet och tydlighet. Det rena varat är i och genom det formellt fullkomliga förnimmandet eller tänkandet; det är identitet med detta.

Det rena varat har nu ingått i det mänskliga medvetandet som det konstitutiva däri. En sinnlig tillvaro är given för det. Det är enhet av tänkande (vilket som substantiellt är förnuft) och av formellt ofullkomligt förnimmande. Av det ofullkomligt förnumna är den sinnliga tillvaron ett fenomen, det ofullkomligt förnumna är tänkandet självt. (På liknande sätt är hos Hegel väsendet enhet av sättande och förutsättande reflexion; den senare är alltigenom konstituerad av den förra, det förutsatta är sken av den sättande reflexionen.)

Som konstitutivt upphöjer tänkandet den ofullkomliga förnimmelsen till systematiskhet och gör den till ett relativt inom sig slutet helt, objektiverar den till en värld, som ej består i sig utan är fenomen. (Hos Hegel: väsendet övergår i den väsentliga tillvaron, som äger väsendet till sin form, och skenet övergår till fenomen.) Fenomenvärlden har i tänkandet sin form, i de ofullkomliga förnimmelserna sin materia. För att kunna systematiseras måste naturen potentiellt vara systematisk eller vara tänkandet självt. Fenomenvärlden har sin närmaste grund i det ändliga medvetandet och är potentiellt tänkandet eller förnuftet, som förverkligar sig självt. Förnimmelsens ofullkomlighet och naturens delvisa osystematiskhet har sin orsak i tänkandets potentialitet däri. (Hos Hegel: den i sig reflekterade tillvaron eller tänkandet som fenomenvärldens form och den i annat reflekterade tillvaron eller fenomenvärldens materia övergå i den absoluta identiteten, det rena varat, som äger potentiell förnuftskonkretion och reflexion i sig.)

Potentialiteten är nödvändigt förknippad med en grad av aktualitet. Det absoluta är alltigenom aktuellt; det potentiella förnuftet, som utvecklar sig och är tidligt, visar i det ändliga medvetandet över till det aktuella förnuftet och dess eviga väsen. Detta förnufts tillvaro ådagalägger sig genom att det är givet som dunkel förnimmelse eller känsla i det mänskliga medvetandet. Detta är substantiell enhet i och av alla sina momenter; det är konkret och individuellt som potentiellt omfattande all verklighet. Varje dess funktion måste då ur någon synpunkt äga förnuftig konkretion och individualitet och innesluta en känsla av

förnuftet. Samtidigt måste däri ingå sinnliga momenter, enär vårt förnuft delvis är potentiellt.

Endera sidan är principiell. Egentligt förnuftiga känslor äro de moraliska, främst pliktkänslan, som är en känsla av ett ovillkorligt krav på ett visst handlingssätt som det enda, varigenom förnuftets rätta aktualitetsgrad i ett visst ögonblick vinnes. Den är från formell synpunkt förnuftig, emedan den är ovillkorlig och systematisk. Den är från reell synpunkt förnuftig, därför att den bestämmer ett visst handlingssätt som det enda rätta i avseende på personligheten ö. h.

På grund av sin sinnliga och relativa sida kan pliktkänslan ej i sig själv innesluta kunskap om sedelagens absoluta konkretion och individualitet som människans eviga väsen. Ej heller innesluter den förnuftiga känslan kunskap om det aktuella förnuftet som ägande självständig tillvaro för sig. För den förnuftiga kunskapen kräves att tänkandet utsöndrar den sinnliga sidan från den förnuftiga (väsendets aktuella, i sig fullständigt bestämda självåskådning) och sätter den senare som fenomen av den förra. Tänkandet kan konstituera en förnuftig verklighet, därför att den är den förnuftiga sidan i den förnuftiga känslan eller den i sig själv fullständigt bestämda självåskådningen.

Detta tänkande motsvaras hos Hegel av negationens negation, som är det tillvarande väsendets refererande av sig till sig i fullständig bestämdhet, varför den uteslutna negationen sättes som fenomen av det positiva i negationens negation. Liksom hos Hegel möjliggör detta tänkande det ursprungliga sättandet av det rena självmedvetandet som väsendet, så att systemet rör sig i en krets.

Förnuftets avtonomi genomföres här blott genom att man utgår från det obevisade antagandet att tänkandet är i sig självt konkret och att den abstrakthet, det äger för det mänskliga medvetandet, är något för det självt tillfälligt.

Återblick. Hägerström avvisar känslan som kunskapskälla. Denna ståndpunkt fasthåller han under hela sin följande utveckling. I föreliggande skrift grundas etiken på tänkandet, medan han under sin senare period ställer etiken som konträr motsats till tänkandet. En förnuftig vilja är för den senare Hägerström

en absurditet. Den tidigare ståndpunkten kämpar hårt med viljekunskapens problem för att till sist (1904) finna det olösligt.

1895 sökes en hållbar grund för etiken genom en bearbetning och förbindelse av Hegels och Boströms åskådningar. Det är mindre fråga om en historisk beskrivning av åsikterna än om ett försök att avpressa dem deras yttersta resurser. Frånvaron av egentlig deskription gör emellertid framställningen ogenomskinlig och svår att återge, kontrollera och bedöma.

Så mycket se vi dock, att sedligheten måste vara konkret och individuell och att all blott generell och abstrakt grundläggning låter etiken hamna i obestämdhet och haltlöshet. Den genomförda rationalismen utgår från det antagandet, att tänkandet är i sig självt konkret och att dess abstrakthet för oss är för tänkandet tillfälligt. Den sinnliga världen är till anlaget och möjligheten förnuftet, som förverkligar sig självt (jfr Norström av 1895). Potentialiteten blir för oss blott en grad av aktualitet, blir en bristfällig verklighet. Självmedvetandet innefattar all realitet och är därmed fritt från all brist. Allt faller innanför det absoluta medvetandet, och intet kan tänkas därutanför, fast det ter sig så för vår ofullkomliga uppfattning. (Detta problem om ett metafysiskt uteslutningsförhållande blir för den senare Hägerström ett skenproblem.) Allt har sitt bestånd i det rena självmedvetandet. Genom logisk behandling av de förnuftiga känslorna nå vi fram till deras konkreta grund i det rena självmedvetandet, medan *känslan själv* ej innesluter kunskap om detta. Å andra sidan ger då pliktkänslan den nödiga bestämdhet åt handlandet, som låter vårt förnuft vinna sin rätta aktualitetsgrad i ett visst givet ögonblick och uttrycker det just då enda riktiga handlingssättet. Genom skärpning av och kamp med de sinnligt givna motsatserna når vår vilja en med den absoluta principen adekvat bestämdhet. Vi möta här en dubbelsyn på den förnuftiga viljan, som skarpare och tydligare utföres i »Stat och rätt» av 1904.

Schleiermachers naturalistiska religionsfilosofi och Fichtes ensidiga moralism ha så förbundits till en helhetssyn, som dock blott approximerar förnuftsidén. Det yttre och empiriska hos sedligheten har Fichte förgäves sökt härleda ur sin princip, det rena jaget. Fichte kan ej ur sitt jag härleda det konkreta beslutet och avgörandet i det sedliga livet. Detta saknar hos honom

konkretion och individualitet. Det, som Fichte söker härleda ur det rena jaget, faller i själva verket helt utanför detta. Det *konkret bestämda* sedliga livet synes ej alls stå i relation till den antagna högsta principen och ej alls vara bestämt av denna. Det hjälper då föga, att principen antages vara något i sig *fullständigt bestämt*.

Kant har klart anvisat vägen för utförandet av en rationalistisk etik men själv hamnat i en abstraktism, som ej når fram till det konkreta sedliga livet. Hos Boström nås en sammanhängande uppfattning, men denna är dogmatisk och vetenskapligt obevislig. I »Stat och rätt» fattar Hägerström rätten som den enda möjliga formen för en vetenskapligt genomförbar etik, varmed han fullföljer grundläggande intentioner hos Kant och Hegel.

De svårigheter, som denna lösning medförde, drevo honom sedan bort från varje form av idealism. Men kvar stod som en självklar sak betoningen av rättens och rättsordningens genomgripande betydelse för det mera specificerade och individualiserade sedliga medvetandet. Problemet om den juridiska rätten uppsuger under fortgången av hans tänkande alltmer intresset för den egentliga moralfilosofien. Han finner ingen verklig artskillnad mellan juridiskt och moraliskt böra och träder därmed i skarpaste motsats till boströmianismen.

I Hägerströms framställning av den historiska processen kommer så samhällets intresse att nästan fullständigt förkväva individen. Egentligen blir individen en nolla utan eget inre och helt bestämd och tyranniserad av reala samhällsmakter resp. inbillade övernaturliga makter och bestämdheter.

Kunskapslära.

Den tidigaste framställningen av sin kunskapslära ger Hägerström i skriften »Om filosofiens betydelse för mänskligheten» (1898).

Filosofi är en uppfattning av den djupaste grunden till mänsklig kunskap och av det yttersta målet för mänskligt handlande. Att något är verkligt, innebär att det framträder så eller så för mig. Vi måste nå utom gränsen för vår personliga uppfattning till ett vara, som förekommer utanför det egna medvetandet.

Det finns i vår uppfattning något, som gör den till kunskap om en verklighet. Förnimmelsen måste vara *bestämd* eller äga en nödvändighet, som gäller för mänskligt medvetande ö. h. Den allmängiltiga nödvändigheten kan ej komma från en verklighet utom medvetandet, ty en sådan kan ej omedelbart uppfattas. Den kan ej heller härledas ur det individuella medvetandet. Enda möjligheten är då, att ett i mig närvarande allmänt medvetande ger min uppfattning allmängiltig nödvändighet eller gör den till kunskap. Samma medvetande ger nödvändighet åt mitt handlande, ger det verkligt giltiga regler och verkligt eftersträvansvärda mål.

Genom sin verksamhet ger det allmänna medvetandet allmängiltighet och måste då självt äga den. Endast det rent logiska är en sådan verksamhet; tänkandets *blotta form, dess sätt att förbinda* sina moment har i sig självt en nödvändig allmängiltighet och är därmed *i sig självt giltigt* för allt mänskligt medvetande. I den rent logiska tanken är sammanhanget mellan momenten i *sig självt nödvändigt* och därmed allmängiltigt.

Det måste vara en ren enhet, i vilken alls ingen skillnad eller motsats finnes, och det måste vara detsamma överallt. Varje särskilt medvetande är nu (i motsats till de yttre tingen) ett jag: det går i sin verksamhet tillbaka i sig självt. Detta jag är en ren enhet; det uppfattande subjektet är alldeles detsamma som det uppfattade objektet. *Jaget i mitt medvetande är en absolut enhet,* höjd över rum och tid och densamma i varje särskilt jag. Det allmänna medvetandet är den för mig omedelbart givna enhet, jag kallar »jag». Innehållet i det individuella jaget är växlande och tillfälligt, men enheten i innehållet är det allmänna medvetandet självt. Rent för sig framträder det blott som enheten i det rent logiska tänkandet. Vi begripa det blott som enhet i en mångfald momenter, som syntetisk enhet, men inse att det som jag tillika är upphöjt över mångfalden eller är en absolut enhet, en »tetisk» enhet. Jaget ger allmängiltighet och nödvändighet åt mitt teoretiska och praktiska liv och därmed kunskap om föremål och regler för handlandet.

Detta jag uppfattar sig självt, och denna uppfattning är *rent logisk eller i sig nödvändig.* Den är oförmedlad eller intuitiv, den härleder ej sin beskaffenhet ur någon djupare grund utan är själv princip för allt grundande eller härledande av logisk

natur. Filosofiens princip är jagets intuitiva självuppfattning genom rent logiskt tänkande. Filosofiens uppgift är att därur härleda den allmängiltiga nödvändigheten i vårt praktiska och teoretiska liv. Jaget fattar som princip i den filosofiska vetenskapen sig självt, och denna uppfattning är rent logisk och intuitiv.

Men i erfarenheten ingår också ett kunskapsföremål, som ej är givet genom rent logiskt tänkande. Detta senare är därför ingen erfarenhetskunskap utan givet oberoende av all erfarenhet. Dess princip är jaget som den djupaste grunden till all erfarenhetskunskap. Det är då ej självt föremål för erfarenhet; det vore då skilt från det uppfattande subjektet och därmed något yttre.

Erfarenheten är en samling förnimmelser, vilkas giltighet tvingar sig på oss, så att vi måste erkänna, att deras föremål alldeles oberoende av vår uppfattning äro verkliga. Vi kunna ej komma ifrån erkännandet utan att vårt medvetande förintades. Filosofien har nu att uppvisa rättsgrunden till detta vårt *nödvändiga antagande*. Rättsgrunden kan ej hämta sin princip från det subjektiva tvång, som erfarenheten utövar pa oss. Principen måste vara oberoende av erfarenheten. Den har flera olika sidor, som var för sig och oberoende av varandra göra anspråk på giltighet. Vi tro på våra sinnesförnimmelsers vittnesbörd. Vissa satser i matematik och mekanik ha sinnligt innehåll men göra anspråk på att gälla oberoende av sinnesförnimmelserna. Vissa etiska regler ha ett innehåll, som ej fattas av sinnena men som vid mitt handlande tränger sig på mig och gör anspråk på giltighet. Filosofien kan ej hämta normen för dessa sidors giltighetsvärde från själva det subjektiva tvånget hos någon viss sida av erfarenheten. Principen är oberoende av erfarenheten men måste förekomma i denna. Något i erfarenheten givet måste då påvisas äga en med principen överensstämmande karaktär.

Det logiska tänkandet synes ha motsatta egenskaper. Det är i sig självt nödvändigt och därmed *självbestämt*. Men det har också ett material (som det ordnar, förbinder, upplöser o. s. v.) och synes då vara bestämt av något annat. Det har vidare sitt föremål inom sig och bestämmer genom sig självt beskaffenheten av sitt föremål. Å andra sidan måste det tänkta finnas oberoende av tänkandet. Föremålet och tänkandet måste ha en enhet, som ingår i båda: denna måste på en gång vara tänkande och tänkt föremål.

Jagets självuppfattning måste likväl vara motsägelselös. Jaget kan fatta en av de motsatta egenskaperna som grundläggande och den andra som en modifikation därav eller också fatta båda som relativa och som inskränkande varandras räckvidd. Varje möjlig självuppfattning hos jaget är logiskt nödvändig. Då jaget är logiskt nödvändigt, kan det ej hos jaget finnas något logiskt tillfälligt. Enheten eller medvetandet självt är helt närvarande i varje moment, och varje sådant är princip för det hela med de andra som underordnade led. Det finns alltså olika former av jagets självuppfattning, vilka var för sig äro logiskt nödvändiga. Förbundna genom medvetandets enhet stå formerna i nödvändigt inbördes samband. Olika filosofier uppta olika former som sin princip; de skilda systemen utgöra tillsammans ett enda, filosofien själv, som har jagets intuitiva självuppfattning till princip.

Jaget, som reflekterar på sig självt, kan fästa sig vid sin egen självbestämdhet. Så uppstår rationalismen, för vilken kunskapen och handlingsreglerna till både form och innehåll äro givna av jaget; den allmängiltiga nödvändigheten tillhör ursprungligen (primärt) innehållet. Detta har egentligen samma natur som medvetandet självt fast det *för oss* ej har dess strängt logiska karaktär.

Empirismen uppstår, när jaget gör sin egenskap att vara en blott form, som har sitt innehåll utom sig, till den grundläggande. Kunskapens och reglernas allmängiltighet är blott något tillfälligt, medvetandets självbestämdhet är en tom form för ett tillfälligt innehåll: i medvetandet ligger en relation mellan medvetandet och dess innehåll, vilken relation är det enda självbestämda. Dess leder finnas blott i förbindelse med varandra, ingen högre princip finns för deras samvaro, och relationen själv är ej led i en högre och mer omfattande relation utan innefattar all relation i sig.

Idealism uppstår, när jaget till princip gör sin egenskap att i sig upptaga föremålet eller verkligheten, vars vara oberoende av medvetandet blir något sekundärt. I realismen utgår jaget från att verkligheten till sitt begrepp är oberoende av medvetandet, men verkligheten är tillika till för medvetandet; detta dess vara är dock en underordnad egenskap, ej dess väsen. Utgår jaget från enheten inom jaget av medvetande och föremål, kommer det fram 1) till ett objektivt system, om det fäster sig vid före-

målets egenskap att vara objekt för medvetandet; 2) till ett subjektivt system, om enheten fattas som ägande realitet i sig själv.

Så har jaget i sig självt motsatta egenskaper och kan i sin självåskådning göra en av dem till den grundläggande, fattande den andra som en modifikation därav. Eller också kan det fatta båda som endast relativt gällande.

I vilken riktning självanalysen kommer att gå, bestämmes av mänsklighetens eget andliga liv. Självuppfattningen bestämmes av den sida, som vid tiden för den filosofiska principens uppställande gjort sig särskilt gällande: däri ligger anledningen till att en viss sida av medvetandet träder särskilt fram.

Hos varje individ finnas två former av inåtvänt eftertänkande. Den ena, som har individuell giltighet, är inmängd i livsprocessen och påverkas och inriktas av allt, som den enskilde upplever. Den andra framträder i hans *stilla stunder,* då reflexionen ostört får löpa linan ut. Men även i erfarenheten, sedd som mänsklighetens totala andliga liv (vari hon konstaterar fakta av allmängiltig natur) finns det i erfarenheten och stött på dess bas ett filosoferande av allmänt mänsklig och därmed vetenskaplig betydelse. Man söker de faktiskt givna allmänna bestämningarna hos en viss sida av erfarenheten, som gjort sig mäktigt gällande. Det man funnit vara det väsentliga hos denna sida fattas som ägande väsentlig betydelse även för erfarenheten ö. h. Denna reflexion har vetenskaplig betydelse genom att stödja sig på i erfarenheten givna fakta. Den logiska stödjepunkten är en viss riktning i jagets självuppfattning, och denna riktning ger, när den höjes till klarhet, den rena filosofien dess princip.

Man kan nu anse erfarenhetsinnehållet i det hela vara verklighetens överensstämmelse med principen. Principen är då allt och tvärtom; systemet blir universalistiskt eller panteistiskt. Den med principen adekvata verkligheten är ett helt, vilket alltigenom är ordnat efter den självnödvändiga principen. Alla dess momenter äro då nödvändiga, och det tillfälliga i erfarenheten har blott ett nödvändigt sken av tillfällighet. Svagheten i ståndpunkten är att intet i erfarenheten kan vara adekvat med principen, som är given genom rent logiskt tänkande och därför har sträng nödvändighet. Det, som är givet, framträder för *ett uppfattande eller receptivt medvetande,* och har därför ingen sträng nödvän-

dighet. Och det leder till godtycke att söka förklara hela erfarenhetsinnehållet ur principen.

Jaget kan också uttaga ett särskilt erfarenhetsinnehåll som adekvat med principen. Detta innehåll blir då verkligheternas verklighet, kärnan eller väsendet i allt. Systemet blir individualistiskt. Att förklara ur principen är att påvisa dess verklighet i erfarenheten och att inordna allt annat erfarenhetsinnehåll under denna verklighet. Så gör Boström till princip ett absolut och individuellt självmedvetande, och det motsvarande erfarenhetsinnehållet är givet i den egentligt personliga erfarenheten; personligheten är kärnan i världen. Hos Mill är principen medvetandet som form med ett främmande innehåll inneslutet därinom; den därmed adekvata verkligheten är sensationerna och de sinnliga känslorna, som inträda i konstanta, fast logiskt tillfälliga inbördes förbindelser. Allt annat erfarenhetsinnehåll har sitt ursprung däri.

Den populära erfarenhetsfilosofien tar ut det väsentliga i en sida av erfarenheten. Så får den en norm för rättsgiltigheten i det anspråk, något gör på att gälla inom detta område. Erfarenheten är jagets allmänna liv. Erfarenhetsfilosofien vilar på erfarenheten och uppstår i och med dess egen utveckling. Den kan därför tränga in i dess lägsta och dunklaste skikt för att därifrån verka som en omedelbar känsla, ett samvete, som impulsivt sätter sig mot varje insmugglande av sådant gods, som på grund av erfarenhetssidans allmänna karaktär ej får insmugglas däri.

Denna utsöndring av obehöriga element är ett led i filosofiens totala organisation av erfarenheten. I den enskildes liv finns en verksamhetsriktning, som är mer utåtvänd och omedvetet organiserande, och en som är mer inåtvänt reflekterande. Och en liknande motsats finns i mänskligheten liv.

1) Genom omedvetet verkande instinkter och tillfälliga yttre omständigheter utbildas mer eller mindre starka organisationer av erfarenheten, dels samtidiga, dels avlösande varandra. I var och en utbildas ett visst över- och underordningsförhållande mellan olika erfarenhetssidor. Den underordnade undertryckes eller göres i sin utveckling beroende av den andra. Så underordnades hos grekerna den sedliga erfarenheten under den estetiska erfarenheten av det harmoniska och måttfulla. Medel-

tiden överordnade absolut den personliga moraliskt-religiösa erfarenheten över den med naturligt och opersonligt innehåll: den senare sköts helt åt sidan. Det sedliga livet undertryckte det naturliga, medan renässansen undertryckte den sedliga erfarenheten och fattade det goda som en måttlös utveckling av människans natursida. Under nyare tid blev den sedliga uppgiften ej att undertrycka naturen utan att ombilda den efter det högre personliga.

2) Den inåtvända reflexionen upphäver närmast den föregående oreflekterade organisationen av erfarenheten, som saknar en inre enhet och påverkas av för saken yttre ting, instinkter och tillfälligheter. Endast i den filosofiska reflexionen överblickar mänskligheten hela erfarenheten med alla dess sidor, där organiserar den i tanken erfarenheten efter och genom en inre princip, som är jagets självuppfattning. Och först därmed vinnes en sann och egentlig organisation av mänsklighetens liv. Men denna organisation får sin styrka först genom att tränga in i och ta i sin tjänst den lägre, omedvetet verkande sidan av det mänskliga medvetandet, närmast erfarenhetsfilosofien.

I den särskilda sidan av erfarenhetsorganisationen fördunklas det inre sambandet genom logiskt tillfälliga moment: jaget ligger i sitt konkreta liv i ett ständigt *krig med sig självt,* i det de olika organisationerna framträda som motsatser och kämpa om överväldet. I filosofien fixerar jaget den från allt specifikt erfarenhetsinnehåll fria självbetraktelsen och använder den som princip för att begreppsmässigt ordna erfarenheten. Så får erfarenhetsfilosofien fasthet och säkerhet. Filosofien tränger förmedels erfarenhetsfilosofien in i mänsklighetens andliga liv och ger fasthet och säkerhet åt dess organisation. Den rena filosofien låter de olika organisationerna av jagets konkreta liv klart framträda, varmed deras logiska samband kan inses. *Mänsklighetens inre enhet* framträder i filosofiens historia; i filosofiens historia skönja vi det inre bandet, varmed de olika riktningarna och strömningarna i släktets andliga liv höra samman som olika yttringar av ett enda helt. Men då mänsklighetens andliga liv har en gränslös sträckning inåt och utåt, är en absolut fulländning av dess inre enhet eller av systemet av filosofiska principer ej tänkbar. Individens andliga liv har genom sin begränsning en enhet, som kan vara ett inom sig slutet helt.

I erfarenheten är sanningen med överallt. Det enda för oss tillgängliga sanningsmåttet är det allmänt mänskliga medvetandet eller jaget. Detta medvetande är självt relativt och ändligt, men hos detta medvetande finns en absolut enhet.

Återblick. Hos Hägerström liksom hos nyboströmianerna blir den absoluta enheten ytterst oåtkomlig. Även självmedvetandet eller det rena jaget är hos oss relativt och ändligt, fast det innesluter en absolut enhet. Uppgiften blir även hos Hägerström den att sammanställa alla världsvyer och mäta dem efter grader av väsentlighet, av i dem framträdande högre och lägre formbestämdhet. Men varje avslutad filosofisk helhetsvy blir till sist något subjektivt och individuellt, som den fortsatta utvecklingen måste överskrida. Ingen av oss förmår att i sin tanke adekvat framställa det oändliga hela.

Jagets självuppfattning är rent logiskt eller intuitiv. Jaget självt är ej föremål för empirisk kunskap, men det ger riktning och form åt den empiriska kunskapen och är dennas yttersta bärande grund. Det ger allmängiltig nödvändighet åt mitt tänkande och mitt handlande, men det kan ej upphäva tänkandets och handlandets bestämdhet av empiriska moment.

Den rena enheten är kvalitativ, medan det empiriska är kvantitativt och därför aldrig helt bestämt av den logiska enheten. (Annorlunda alltifrån 1908.) Denna enhet är, trots sin upphöjdhet över rum och tid, tydligen en inomvärldslig storhet. Det är ej fråga om väsendets värld i Kants och Boströms mening (jfr »Rationalistisk etik»). Enheten förbindes på ett långt intimare sätt med erfarenheten. Det är där och endast där som den framträder och *är verksam.* Ett motiv i Hegels logik återgår i mindre komplicerad form.

Ett mognare utförande av åsikten blev möjligt efter fleråriga kantstudier, nedlagda i jättearbetet »Kants Ethik» av 1902. De nya resultaten tillämpas i »Stat och rätt» på ett omfattande rättshistoriskt och rättsfilosofiskt material. Men åsikten visade sig alltjämt laborera med inre motsatser, som framkallade en grundlig nyorientering i transcendentalfientlig riktning. Självmedvetandets subjektiva omedelbart givna enhet utbytes 1908 mot världens, mot den givna erfarenhetsverklighetens lika omedelbart givna enhet.

Därmed blev omvägen över självmedvetandet onödig och utmönstrades som bedräglig, som den svåraste villfarelse, varmed det mänskliga tänkandet har att kämpa.

Vi överga nu till »Stat och rätt» för att först därefter genomgå det stora arbetet om Kant. Det senare visar oss Hägerström inbegripen i allvarlig brottning med kriticismens logiska förutsättningar. Det vill ge oss en immanent kritik av Kant, som blottar de svaga punkterna hos hans tänkande för att så mycket säkrare kunna fasthålla de starka och värdefulla. Dessa expliceras och modifieras sedan i »Stat och rätt».

Förståelsen av denna skrift kräver knappast någon härledning av de speciella genetiska sammanhangen och av de litterära påverkningarna. I varje fall är det betydelsfulla den logiska kraft, varmed Hägerström sammangjutit de skilda elementen till en imponerande helhetssyn. Hans livsverk är att åter och åter ha upptagit de i denna skrift framlagda problemen och ställt dem i ständigt ny belysning. Förklaringssättet blir från 1909 och 1910 nytt, men declarandum kvarstår oförändrat. Det är gripet i den mänskliga erfarenheten. Frågan blir: vilket kunskaps- och realitetsvärde äger denna erfarenhet?

Stat och rätt.

Kunskapsteori.

I skriften »Stat och rätt» sammanfattar Hägerström resultaten av sitt tankearbete under sitt första filosofiska utvecklingsskede. Vi möta här utgångspunkterna för hans mera självständiga tänkande. De dominera hela hans följande utveckling.

I förordet fixeras principerna för den kunskapsteori, som främst vunnits genom studium och kritik av Kant.

Den kunskapsteoretiska principen har att förklara erfarenheten. Denna är problematisk genom att vara en kunskap, i vilken subjektet går ut över sin föreställning och sätter det föreställda i och för sig eller som objekt. Erfarenheten har främst fakticitet som inre erfarenhet: om denna saknar kunskapsvärde, är ingen giltig utsaga möjlig. Och från den inre erfarenheten kommer man till liknande fakticitet hos den yttre.

Redan kunskapen om min egen existens som i tiden levande,

förnimmande, viljande och kännande väsen innebär en övergång från föreställningen till objektet. Jag går i kunskapen utöver tanken på en sådan existens och sätter det tänkta i och för sig. Tiden, till vilken min existens förlägges, sättes som en bestående form för min verkliga tillvaro. I varje särskild psykologisk kunskap sättes den tänkta psykologiska företeelsen som oberoende av sättandet vid en viss objektivt given tidpunkt bestående.

Den kunskapsteoretiska förklaringsgrunden måste duga som reglerande princip för varje vetenskaplig behandling av den givna erfarenheten. Då får ingen beskaffenhet hos en verklighet användas som deklarationsgrund. Kunskapsteorien kan varken grundas på empirisk vetenskap (t. ex. psykologi) eller på metafysik. Kunskapen kan ej bestämmas som ett objektivt giltigt, till *självet* hörande förnimmande; i denna definition saknas sättandet av sakens objektiva realitet. Ej heller det allmängiltiga och nödvändiga förnimmandet som tillhörande det enskilda tidliga subjektet är kunskap. Det psykiska tänkandet i egentlig mening kan ej gå utöver sig självt till det tänkta. Den särskilda psykiska akt, i vilken förnimmelseinnehållet framstår som ägande inre allmängiltighet eller nödvändighet, är något annat än denna allmängiltighet och nödvändighet själv.

Den yttersta kunskapsprincipen är självmedvetandets rena enhet som identitet av subjekt och objekt. Den sättes så att det satta omedelbart hänföres på tänkandet självt. (Den psykiska verkligheten liksom verkligheten ö. h. sättes genom att motsättas mot tänkandet självt.) Principen är logisk betingelse för det utgående över tänkandet, som sker i kunskapen. Vore principen ren abstrakt identitet med avsöndring av varje motsats, så hade den intet sammanhang med erfarenheten, som är ett motsättande och förbindande, liksom varje begrepp är formellt bestämt blott genom motsättning till ett annat. Den rent abstrakta identiteten är bestämd blott i motsats till den abstrakta differensen.

Då varje omdöme är en syntes, är varje kunskap om den rena abstrakta identiteten omöjlig. Den totala kunskapen är systemet i vilket de olika *kunskaperna* äro bestämda genom sin inbördes ordning; den rena abstrakta identiteten är oduglig som systemets enhet, emedan den ej kan tjäna som regel för övergången från ett moment till ett annat.

Till sättandet av sig själv hör ursprungligen ett motsättande och förbindande. Erfarenheten innebär som kunskap att hänföra till självmedvetandets enhet som den intellektuella åskådning, i vilken tänkandet motsätter och förbinder efter sig självt som lag. I den omedelbara enheten är motsättandets och förbindandets fortgång fullt bestämd, och fortgången fulländas i ett motsättande och förbindande, vari sättandet självt är givet för sig självt som den i och för sig fullt bestämda regeln för sin egen fortgång. *Fortgången är ej tidlig* utan är endast en ordning i motsättandet och förbindandet: med det ena momentet är det andra satt som stående i ett visst bestämt förhållande till det första.

En psykologisk undersökning av kunskapen är möjlig blott på det sätt, att subjektet i en viss medvetenhetsakt framträder från en sådan sida, att den kan med abstraktion från dess tidliga särskildhet hänföras till det rena självmedvetandet, som är kunskapens subjekt. Måttet för avgörelsen av den särskilda medvetenhetsaktens kunskapsvärde ligger i det rena självmedvetandet.

I den inre erfarenheten (till skillnad från den yttre) överför det rena självmedvetandet på objektet sig självt som form, det hänför objektets formella sida på sig självt. Den särskilda medvetenhetsakten är inifrån bestämd, men ju renare självmedvetandets enhet gör sig gällande vid den, desto mer måste den inifrån samma självmedvetande framstå som en jagets självbestämda verksamhet. Genom denna självverksamhet hos jaget (som ej är given för en främmande betraktare utan endast inifrån) har det psykiska subjektet en sida, varmed det i särskilda medvetenhetsakter kan betraktas som upphöjt över särskildheten till det rena universella jaget. För att undersöka den subjektiva möjligheten av kunskap om kunskapens egen möjlighet har man att utgå från att en sådan kunskap har sitt uttryck i ett tänkande, som är direkt bestämt av en medveten intellektuell åskådning. Det omedelbara självmedvetandet är villkor för varje medvetenhetsakt men är självt ej medvetet vid denna. Det höjer sig i den intelligensens självåskådning, som förekommer i det förnuftiga medvetandet, till medvetenhet. Därmed ådagalägges möjligheten av vad Fichte kallar den formella intellektuella åskådningen,

d. v. s. av tänkandets fria reflexion på sig självt med bortseende från varje innehåll.

Det omedelbara självmedvetandet (55—61). Omedelbart självmedvetande är ej detsamma som medvetandet om mig själv som ett föremål jämte andra: detta självmedvetande är ej omedelbart utan kluvet i subjekt och objekt. Det har sin förutsättning i det fullt enkla självmedvetandet, som är villkor för varje medvetenhetsakt. I varje sådan skiljer jag mig själv från medvetenhetsinnehållet och hänför det på mig själv. Detta själv är ej i akten som sådan föremål för medvetande, det kan urskiljas blott genom en ny reflexion, i vilken akten som sådan bringas till medvetande. Detta enkla självmedvetande avses med medvetandet ö. h. och tänkes i omedvetna förnimmelser försjunket i sitt eget innehåll, utan motsats mellan innehållet och självmedvetandet.

När det säges, att jag i detta självmedvetande fattar mig själv på något visst sätt, så betyder detta att jag i reflexion över mitt omedelbara självmedvetande som sådant söker lägga isär dess absoluta identitet. (Jag gör ej i en särskild medvetenhetsakt mig själv till föremål för reflexion.) Principiellt eller i och för sig är det omedvetet, men det kan vara medvetet i det vanliga medvetandet genom att förbindas med medvetenhet om något som objekt.

Ses självmedvetandet avsöndrat från sitt empiriska innehåll, är det ren aktivitet (Kant). Det yttrar sig rent i medvetandets formella bestämdhet eller dess motsägelselöshet och nödvändighet; trots fullständig identitet övergår det från ett moment till ett annat. Om jag i självmedvetandet höjer mig över mitt särskilda givna innehåll, framträder jag som tänkande och höjer mig som enheten över mitt särskilda innehåll.

Jag kan ställa mig över de särskilda begären och vara kausalt verksam genom av mig själv till sin positiva beskaffenhet bestämda syftemålsförnimmelser. Den så framträdande intelligensen har en förmåga att uppställa ändamål och genom dessa äga kausalitet.

Som föremål för psykologien är jaget ett i tiden existerande jag, givet jämte andra jag. Det har då av förståndet objektiverats i tidsformen och insatts i erfarenhetens sammanhang och därmed för förståndet satts som en i tiden existerande

verklighet. Endast om det tänkta objektet är omedelbart givet i en sinnlig åskådning, kan förståndet gå utöver tänkandet självt och bestämt fatta det tänkta som något oberoende av tänkandet förefintligt. *Förståndet bestämmer objektet genom den sinnliga åskådningen som material.* Åskådningen förbinder allmängiltighet och nödvändighet i objektets enhet, ty åskådningen är ursprungligen (primärt) immanent i förståndet och äger dettas nödvändiga enhet. *Före kunskapssyntesen går logiskt en transcendental syntes med förståndets ändliga sida* (eller den abstrakta sinnligheten) *som material.* Tänkandet är bestämbart och kan därför skilja mellan sig och det tänkta.

Det i den inre erfarenheten givna objektiverade jaget med empirisk bestämdhet utmärkes av att jaget som kunskapsförmåga överför sin formella bestämdhet av jag på den tänkta verkligheten och sedan hänför den tänkta verklighetens form till sig självt. I föremålet för den yttre erfarenheten ställer det *även formellt* objektet mot sig självt, detta projicieras både i tiden och i rummet.

Erfarenheten kan vara objektiv endast genom att de empiriska åskådningarna förbindas efter allmängiltiga regler. Så är tidsföljden som objektiv tänkbar endast genom att det efterföljande tidsmomentet tänkes nödvändigt bestämt av det föregående. Endast tänkandets handling som övergång från grund till följd förklarar den inre nödvändigheten, den i det föreställda självt liggande nödvändigheten att i apprehensionen fortgå i en viss riktning. Förhållandet mellan grund och följd innesluter icke tidsbestämdhet. Förnuftets otidliga fortgång från det betingande till det betingade gör själva den objektiva tiden tänkbar. Blott genom en sådan övergång kan tänkandet sätta övergången i apprehensionen som nödvändig och därmed tiden själv som objektiv verklighet.

Vid den logiska övergången finns ingen växling. Den är endast *en bestämd ordning* i sättandet av momenter, och övergåendet självt är det konstanta. Övergången är i sig själv bestämd. Den hänföres omedelbart på medvetandets enhet.

Den tidliga övergången är bestämd endast i relation till en konstant verklighet, som representerar tiden själv, och övergången är en växling av denna verklighets accidenser; det ena momentet faller bort med det andra.

Inom den av tidsformen bundna erfarenheten finns ingen substans, ingen för sig bestämd och bestämmande verksamhet Här är varje förändring bestämd utifrån enligt kausallagen, och förändringens underlag är det konstanta i en utifrån bestämd växling av accidenser. Självmedvetandet är här blott en form hos ett empiriskt och därmed utan självständighet bestämt innehåll. Ju renare självmedvetandet här framträder som aktivitet, desto abstraktare är det. Psykologiskt sett är tanken abstrakt i förhållande till fantasi, åskådning o. s. v. och uppbärs av dem. Aktiviseringen bestämmes endast av det empiriska innehållet, ej av den självständigt verksamma själen. Tanken eller det allmänna är här som aktiv buren av det konkreta enskilda. Förståndet kan då ej av sig självt bestämma viljan, utan motivet är begäret som lust- eller olustkänsla, knuten vid föreställningen, som eggar till handling. Tänkandet endast generaliserar begäret till intresse, och intresset har sin substantialitet blott i de konkreta begären, blott genom dem som medier. Det formellt lägre är det konkreta, och den längst drivna abstraktionen är det fullt rena självmedvetandet. Så ter sig saken, när vi se det psykologiska jaget med hela dess innehåll som en i den objektiva tiden given verklighet, som står där bredvid andra verkliga jag och yttre företeelser, från vilka jaget skiljes blott genom allmänhetens form.

Men sätta vi oss in i det omedelbara självmedvetandet, ter sig jaget på annat sätt. Innehållet saknar då bestämdhet *för mig,* om jag ej urskiljer mig som verksam däri, tillägnar mig det. Jag måste då fixera det i dess åtskillnad från annat och dess olika momenter i deras åtskillnad från varandra. Innehållet kan i sitt positiva förhållande till andra medvetenhetsinnehåll endast bestämmas genom att inordnas under begrepp. Det särskilda har fullständig bestämdhet genom det allmänna; urskiljer jag ej det särskilda trädets bestämningar, är det blott en bild. Det måste bestämmas som ett ting med egenskaper, som ägande en viss färg, form o. s. v.: den sinnliga åskådningen är här ett blott abstractum, och tanken allena är fullt bestämd.

Det empiriska tänkandet kan ej ge det sinnliga innehållet full bestämdhet, ej fixera det fullständigt. Däremot ger det på sig självt riktade tänkandet full bestämdhet. Det har till föremål

den bestämmande verksamheten själv, och först genom den är varje bestämdhet hos det åt mig givna innehållet given för mig.

Tänkandet har sin självidentitet i självmedvetandets enhet, som är det omedelbara medvetandet om mig själv som verksam i förhållande till det i sig obestämda innehållet eller till tänkandet självt. Jag själv som verksam i tänkandet framträder omedelbart för mig själv som givande det abstrakta innehållet all dess möjliga bestämdhet i empiriskt tänkande. Ju renare formen är, ju renare jaget träder fram som verksamt gent emot det givna innehållet, desto mer framträder det för sig självt som bestämt. Och ju mer jaget försjunker i det omedelbart givna innehållet, desto mer är det för sig något blott abstrakt. Universalitet är här individualitet.

På grund av det abstrakta material, till vilket tänkandet står i relation, *har det tänkta ej alltigenom logisk karaktär*, utan måste tillika fattas som given verklighet. Jag fattar mig på en gång som i tänkandet bestämmande ett abstrakt material och som stående i relation till en bestämd verklighet, som genom tänkandets självständiga riktning på det abstrakta materialet införlivas i medvetandet. Subjektet fattar sin egen självverksamhet som svarande mot det bestämda objektet. Endast i det rena tänkandet, vari jag hänför det tänkta på tänkandet självt, fattar jag mig som fullständigt självbestämd. Det rena tänkandet är den logiska kunskapsprincip, ur vilken kunskapen begripes så, att det rena tänkandet efter sin ursprungliga lag inom sig skiljer mellan subjekt och objekt.

Viljan och det omedelbara självmedvetandet (61—7). Betraktas viljelivet som inhärerande i det jag, som har existens i tiden bredvid andra verkligheter, så är det konkret bestämmande det omedelbara begäret självt. Det genom begärets generalisering uppstående intresset har sin bestämmande substans i begäret. Det tänkande, som är nödvändigt villkor för dess tillblivelse, är blott en av begäret självt framdriven form för dess verksamhet. Även hos intresset för livshelheten är den inre kraften de omedelbara begären själva, tanken på livet i dess helhet är blott en i förhållande till innehållet osjälvständig form, i vilken begärens kausalitet är innesluten.

Men viljelivet kan också ses inifrån från det omedelbara självmedvetandets synpunkt. Jag som tänkande fattar mig som

ägande självständig kausalitet i tänkandets kausalitet i intresset, jag måste fatta mig som självständig princip för intresset. Tänkandet hänför sig till hos subjektet givna begär och fattar sig som ägande praktisk kraft blott när givna drifter ge intresset dess innehåll. Förnuftskausalitetens självständighet är blott formell, men icke förty framträder tänkandet i självmedvetandet som ägande självständig kausalitet.

Jag är i det omedelbara praktiska självmedvetandet till som givet objekt för mig, som ägande självständighet i den objektiva verkligheten. Det omedvetna jag, som teoretiskt ligger bakom allt verkligt medvetande, finner här sig självt i den objektiva verklighet, varav det anser sig bestämt. Men det funna måste omedelbart identifieras med det finnande: eljes vore självmedvetandet ej omedelbart.

Lycksalighetsintresset har tänkandet till sin form. I självmedvetandet vid detta tänkande är given en fri kraft hos förståndet att direkt, genom begreppet om ett förståndigt handlandes princip, med formell självständighet bestämma sitt handlande. Frihetsmedvetandet hänför sig till medvetandet om mig som självständig princip för intresset och är medvetandet om mig själv som ett givet objekt för mig. Jag finner mig i omedelbart självmedvetande som tänkande vara en fri kraft.

Betraktelsen av mig som levande i tiden leder till determinism. Det blir nödvändigt att inordna allt själsliv i natursammanhanget i det hela för att erfarenhetens enhet skall bevaras. Denna enhet är nödvändigt villkor för varje kunskap om en i tiden given verklighet. Betraktelsen inifrån det psykologiska omedelbara självmedvetandet leder till indeterminism. Ses tänkandet i och för sig i dess kausalitet i naturen inifrån det omedelbara självmedvetandet vid tänkandet, så kan det ej vara utifrån bestämt.

För den objektiverande betraktelsen är det i tiden levande självet, ställt mot mig som betraktare, en tom abstraktion. Betraktar jag mig som objekt, så kräves att i mitt omedelbara självmedvetande är givet något, som är främmande för detta som sådant eller som intelligens, ett innehåll alltså som ej har rent logisk karaktär. Jaget i och för sig kan ej vara föremål för sensation, utan är blott en form, vari mitt tänkande inlägger det senterade, när det bestämmes som objekt.

Då jag fattar mig som fri, fasthåller jag mig själv ö. h. och anser mig som »själv» äga självständig makt att bestämma den givna verkligheten. Ett blott abstractum, som i sig ingenting är, kan jag ej tillskriva frihet. När jag i omedelbart självmedvetande fattar mig som tänkande, hänföres det tänkta omedelbart till tänkandet självt och har så konkret betydelse oberoende av varje sensation. Jag kan också föra en i den objektiva verkligheten framträdande kausalitet tillbaka pa tänkandet självt som självständig princip. Jag kan fatta mig som identisk enhet i tidsmomenten, förbindande det förflutna, nuvarande och tillkommande, och jag kan på andra personer överföra mitt omedelbara medvetande om mig själv som fri.

Jag fattar mig då som en förmåga av kausalitet i avseende pa en objektiv verklighet men rycker mig tillika i omedelbart självmedvetande lös från objektsbundenheten och hänför det tänkta pa tänkandet självt. Nu kan det omedelbara praktiska självmedvetandet ej bilda övergång till den logiska kunskapsprincipen, och mot antagandet av dess kunskapsvärde står determinismens nödvändighet, såvitt själen fattas som objektiv verklighet. Determinismen förbiser eller förtolkar lätt det obestridliga psykiska faktum, att vi omedelbart i självmedvetandet i vårt praktiska liv äro medvetna om frihet. Indeterminismen frestas att överföra det, som gäller inför det omedelbara självmedvetandet, på en tidlig verklighet och uppställa själen mot det betraktande medvetandet som en för sig bestående verklighet, varmed erfarenhetens enhet upphäves. I båda fallen frågas blott: hur är föremålet — viljan beskaffad? ej: hur äger jag den kunskap, som jag tror mig äga?

Kant har sökt avlägsna den teoretiska svårigheten genom att hänföra det omedelbara praktiska självmedvetandet till det rena förnuft som är ursprunglig kunskapsförmaga. Denna är logiskt konstitutiv för all kunskap men är ej given i erfarenheten som konstituerande denna. Men i det praktiska självmedvetandet tränger det rena förnuftet igenom erfarenheten och är objektivt givet för sig självt som konstituerande föremålet. I det fria beslutet är en sida av världsgrunden själv objektivt given i den självbestämmande verksamhet, som logiskt gar före all tid.

Fråga blir här om denna förening av determinism och indeterminism lyckats och om Kant har rätt att utgå från det omedelbara praktiska självmedvetandet, särskilt från pliktens och den där-

med givna frihetens realitet. Det praktiska tänkandet är ej det *ursprungliga* tänkandet, som är kunskapens högsta grund, utan är ett sådant tänkande, som inhärerar hos den verklighet, som logiskt sett konstitueras genom att kunskapsförmågan skiljer det tänktas bestämdhet från sig själv men hänför dess aktuella form på sig.

Kunskapsförmågan sätter sig här som form för en objektiv verklighet, vilken som det reala bestämmer den grund av renhet, vari formen framträder. Formen är det omedelbara självmedvetandet i tänkandet. Det olika sätt, varpå det framträder i olika stadier av utvecklingen till renhet, bestämmes alltid i viss grad av att den är form för ett empiriskt innehåll. Sätten kunna då ej utan vidare poneras som adekvata uttryck för de former, i vilka den ursprungliga intelligensen sätter sig själv.

I detta sammanhang vill Hägerström lämna det omedelbara självmedvetandets kunskapsvärde därhän. Det intresserar blott som anknytningspunkt för pliktens idé. Och denna intresserar blott som korrelat till rättigheten; det gäller att undersöka de i rätten verksamma idéerna, sådana de framträda inifrån omedelbart självmedvetande. Det är då av vikt att skilja denna subjektiva betraktelse från den rent objektiva.

Rättsfilosofi.

Metodiska synpunkter (1—32). Filosofien kan behandla förhållandet mellan stat och rätt från teoretisk eller praktisk synpunkt. Från den teoretiska ter sig rätten som en socialpsykologisk företeelse. Man frågar efter statens betydelse för denna företeelses uppkomst och utveckling och efter rättens inflytande på statens struktur, funktioner o. s. v.

Från praktisk synpunkt frågas efter statens *förmåga att förplikta*. På vad grundar staten sitt anspråk på att uppställa regler, som förplikta till efterföljd? Hur kan den rättfärdiga sitt krav på deras tvångsmässiga genomförande?

Även här äro två synpunkter möjliga: den transcendenta och den immanenta. Den förra fastställer, vad det är som kan anses verkligen vara människans högsta goda och princip för en förpliktelse, som verkligen träffar henne. Man undersöker statens förmåga att verkligen förplikta genom rätten.

Den immanenta praktiska betraktelsen är av *rättsdogmatisk* natur. Rättsdogmatiken är strängt bunden vid det givna rättsstoffet och har blott att logiskt bearbeta innehållet hos de däri givna idéerna. Rättsdogmatiken som sådan antar ej, att de i rättsnormerna innehållna rättsnormerna äga objektiv realitet (då bleve den rättsfilosofi). Utan den behandlar det rättssättande subjektet som en rättslig makt, genom den objektiva rätten berättigad att utöva rättssättande och rättsuppehållande verksamhet. Statsmakten behandlas blott i den mån den verkar i bestämda former, genom bestämda organ o. s. v. Det logiska prius är den ursprungliga statsförfattningen som grundval för all vidare rättsbildning inom statssfären. Däremot undersökes ej varifrån de i den ursprungliga statsförklaringen givna rättsnormerna äga sin rättskraft. Statsförfattningen anses ytterst bestämma det, som skall anses vara krävt i det hänseende, vari ett rättsligt böra kommer i fråga. (Hur statsförfattningen och rätten få sin praktiska kraft, är en rättspsykologisk fråga.)

Rättsdogmatiken förutsätter dock att idéer med rättsligt innehåll i det hela genomföras som normer för mänskligt handlande inom den sfär, dit de hänföra sig. Den har ingen anledning att befatta sig med en norm med rättsligt innehåll, därest den ej har praktiskt bestämmande kraft. Därest allmänna teoretiska rättsåskådningar ha utpräglat sig i det praktiska rättsinnehållet, har rättsdogmatiken att rent objektivt upptaga dem vid utredningen av den givna rättens logiska struktur: den måste t. ex. vid behandling av katolsk kyrkorätt utgå från att Gud själv ur rättens synpunkt är högste lagstiftare.

Däremot har rättsdogmatiken ej att ta hänsyn till sådana satser i de moderna demokratiska författningarna, vilka ej motsvaras av dessa författningars innehåll. Ö. h. är den oberoende av i den positiva rätten förekommande s. k. juridiska fiktioner, som avse att formellt bringa en rättssats under en annan, trots att de äro realt åtskilda.

Den immanenta rättsfilosofien ansluter sig till rättsdogmatiken men är rent teoretiskt intresserad. Rättsdogmatiken är främst till för att möjliggöra en rättstillämpning, särskilt genom att logiskt förenkla rättsinnehållet genom analytisk-syntetisk behandling. Filosofien kan nöja sig med att blott konstatera luckor

i rätten eller motsättning mellan olika idéer i det givna rättsstoffet utan att ge någon lösning av svårigheten.

Rättsdogmatiken nöjer sig med att upplösa rätten i elementer, som själva äro av rättslig natur och förutsätta idén om den rättsliga förpliktelsen. Filosofien söker att fastställa pliktbegreppets allmänna innebörd och fortgår till att fastställa *det för den rättsliga förpliktelsen egendomliga*. Den senare måste vara en sida av den enhetliga förpliktelsen. Sedan gäller det att tillse, om de särskilda i den positiva rätten givna idéerna kunna begripas i sin egendomliga struktur som former av rättspliktens begrepp. Förhållandet mellan stat och rätt skall uppvisas vara en användning av begreppet rättslig förpliktelse. Den transcendenta rättsfilosofien, som vill behandla en över den positiva rätten stående rationell rätt, har betydelse för den immanenta rättsfilosofien endast i den mån den kan som absolut giltiga uppställa vissa abstrakta förnuftiga rättssatser, som existera även i den positiva rätten men där med en noga begränsad giltighetssfär.

Att söka en rättsdefinition är att söka en princip i vilken de likartade egenskaperna hos de s. k. rättsliga företeelserna ha sin specifika förklaringsgrund och som kan infogas i systemet av verklighetsbegrepp. Man utgår från vad som allmänt betraktas som positiv rätt och söker genom analys vinna någon idé, som bestämmer rättsinnehållet och kan användas som enhetlig specifik förklaringsgrund till en likformig beskaffenhet hos innehållet och som kan begripas genom att infogas i det av vetenskapen ytterst åsyftade systemet av begrepp, som hänföra sig till verkligheten.

Pliktidén är in abstracto grundläggande för statens rättsliga makt. Rätt och rättsvidrighet höra samman med begreppen plikt och pliktvidrighet. Ett rövarbands makt är otillåten: mot sin plikt vägra dess medlemmar att underkasta sig statsmakten. Plikt är mer än av en vilja (statsviljan) befalld handling: i plikten ligger ett böra, och detta böra är ett krävt handlande, som har värde för den förpliktade själv. Det är ovillkorligt och hänför sig till intressen, givna hos den förpliktade. Statsmakten bör åtlydas, icke därför att det är fördelaktigt att foga sig efter den eller därför att den befaller över statsmedlemmen utan därför att lydnad kräves av något som i och för sig är värdefullt för den enskilde, oberoende av hänsyn till

tillfredsställelsen av förhandenvarande behov. Till maktens rättslighet hör undersåtens plikt att underkasta sig den. Till rövarbandets rättsvidrighet hör, att den enskilde medlemmen är förpliktad att icke underordna sig den.

Då staten för att konstituera lydnadsplikten måste äga någon därtill hörande rätt till lydnad, så måste antagas att det finns en lydnadsplikt, som själv ej återgår på nagon befallning: plikten att ö. h. lyda statens befallningar. Denna förpliktelse, ej den särskilda befallningen, är då grundläggande för pliktmomentet i varje särskild lydnadsplikt.

Såvitt de privaträttsliga grundsatserna betraktas som normer, givna av staten, äro de befallningar av staten som rättslig makt. Statens befallningar förplikta, därför att lydnaden realiserar något i och för sig värdefullt hos den förpliktade. De privaträttsliga grundsatserna äro statens befallningar men innebära också ett direkt fastställande av att något är i och för sig gott för särskilda statsmedlemmar och av att ett visst praktiskt förhållande är avpassat därtill. *Befallningen åskådliggör pliktförhållandet.*

Hela privatsrättssystemet är genomdraget av idén om konkret bestämd ovillkorlig förpliktelse. Och även från socialpsykologisk synpunkt ter sig rätten genomträngd av idén om ovillkorlig förpliktelse.

Pliktbegreppets praktiska realitet (32—48). Idén om ovillkorlig förpliktelse är en levande kraft i människan. Att den är det, framgår tydligt vid en undersökning av principerna i Høffdings etik.

Enligt en uppfattning hos honom är den vetenskapliga etiken en gren av psykologien, sammanfogad med en teknisk framställning. Enligt en annan är den en av filosofien anställd värdering. För dess resultat hänvisas vi till en viss grundläggande känslas (resp. intresses) förefintlighet. För genomförandet hänvisas vi till rent teoretiska vetenskapers resultat.

I förra fallet kan den psykologiska förklaringen genomföras endast om pliktidén skjutes under. I senare fallet förutsättes denna idés objektiva giltighet, och ståndpunkten blir rent rationalistisk.

Den subjektiva grundvalen för värderingen är den universella, ointresserade sympatien. Den måttstock för värderingen av

handlingar och livsförhållanden, som hänför sig till denna grundval, är så stor välfärd och framgång som möjligt för så många medvetna väsen som möjligt. Välfärden är det moraliska värdet, och handlingen är god genom sin relation till den. Det godas relativitet måste antagas bland annat på grund av dess nödvändiga relation till en vilja, vilket (trots H.) ej strider med begreppet om det goda, sådant exempelvis Kant fattar det. (Hos honom tillhör ändamålet viljans väsen eller begrepp, så att viljan bestämmer sig efter sitt väsen omedelbart eller utan förmedling av påverkningar på henne eller efter böjelser. Så vitt det i sig goda har praktisk betydelse, är det blott en objektivt giltig obetingad bestämningsgrund för viljan.)

Det av Høffding uppställda ändamålet (största möjliga välfärd) framställer också ett böra som ett absolut praktiskt gott i denna mening. Även om den moraliska värderingen kan ske blott på grundval av sympatien, följer ej därav, att den äger sin objektiva giltighet blott i relation till denna känsla.

Såvitt den allmänna välfärden antages som objektivt giltig princip, kan den ej anses äga denna karaktär genom sitt förhållande till subjektets böjelse eller genom sin egenskap att vara det riktiga medlet för subjektets egen största möjliga tillfredsställelse med avseende på livet i det hela. Uppställes en sådan princip, så uttalas också närvaron av en objektivt giltig bestämningsgrund, och sympatien är blott det medel, *varigenom den moraliska kunskapen vinnes.*

Utgår man vid den moraliska värderingen från den egna största möjliga tillfredsställelsen i livet i det hela, måste man lägga till grund det rent naturliga styrkeförhållandet mellan de i människonaturen liggande böjelserna. På individualistisk evdämonistisk ståndpunkt är det ej nödvändigt att absolut undertrycka alla böjelser, som gå emot den ointresserade sympatien, utan en kompromiss är det enda riktiga. Man kan här ej uppställa Høffdings sats: åt ingen enskild individ bör tilldelas mer än som tillkommer honom efter den plats han tillföljd av sin egendomlighet intar inom släktet.

Pliktkänslan är för H. endast en sida av den rena sympatien som värderingsmotiv. Hon utmärkes av att individen i henne finner riktningen på den allmänna välfärden som den centrala vilja, som i förhållande till vissa perifera riktningar framträder

som fordrande. I den mån H. bestämmer värderingen som objektivt giltig, måste även den föreställning, som inneslutes i pliktkänslan, betraktas som objektivt giltig. Medvetandet om förpliktelsen måste höra samman med uppställandet av sympatien som det högsta goda.

Förpliktelsen som ett förhållande mellan det väsentliga och det mindre väsentliga hos viljan måste då vara något realt. Viljan *bör* bestämma sig efter en viss princip, därför att denna hör till det centrala i viljan eller till viljans väsen. Men en obetingad bestämningsgrund är just en sådan, som är given av det väsentliga i viljan och därför gäller i och för sig för henne. *Så antar H. något absolut gott*, i det han tillskriver den moraliska värderingen objektiv giltighet.

De som anta det praktiskt goda vara blott relativt, anse böjelsen eller intresset ligga till grund för det goda och göra sa till värderingsprincip den största möjliga tillfredsställelsen av böjelsen i livet i det hela. (H. kallar denna ståndpunkt individualism.) De som anta ett absolut praktiskt gott, göra ej begäret som sådant till det bestämmande utan anse ett visst begär genom själva sin art eller sitt innehåll vara högre än ett annat. Därför att det är högre, *bör* det tillfredsställas och de däremot stridiga begären undertryckas. Då krävs ett annat mått än begäret självt: viljans rena väsen som förmågan att bestämma sig till kausalitet efter intelligibla principer. Det högre begäret är högre genom att vara uttryck för viljans väsen och bör just därför tillfredsställas. Det kan vara högre, därför att det har ett med intelligensen adekvat innehåll, som står över det enskilda intresset.

När nu H. absolut ställer den universella ointresserade sympatien över alla andra begär vid värderingen, antar han att dess innehåll är genom sin allmänhet adekvat med viljans väsen och att det därför är allmängiltig och nödvändig bestämningsgrund. Värderingen äger enligt honom betydelse blott för den hos vilken sympatien är utvecklad, men detta betyder blott att viljans rena väsen, uttryckt i den allmänna välfärdens princip, för att värderingens giltighet skall kunna inses, måste vara omedelbart givet som praktisk realitet eller som en realitet med självständig kraft att bestämma till handlande.

Väsendet är givet i känslan, och värdet synes ej gälla för den, som saknar kunskap därom. Viljans väsen har ej alltid

praktisk aktualitet; saknas denna, så äger principen dock abstrakt giltighet: genom väsendets aktualisering skulle personen komma i besittning av möjligheten att genom eget beslut realisera det absoluta värdet.

Høffding anser sig ha vederlagt den Kantiska rationalismen genom att på psykologisk väg påvisa, att värderingen förutsätter bestämda historiska betingelser. Men värderingens psykologi betyder intet för dess objektiva giltighet; även om Kant talar om pliktbegreppet som tillhörande alla människor, hör detta förhållande för honom ej *nödvändigt* samman med pliktbegreppets absoluta giltighet. Även Kant utgår från att pliktmedvetandets realitet närmast är given i form av en känsla, känslan av aktning för lagen. Denna känsla förutsätter psykologiskt-historiska villkor för sin utveckling. I känslan framträder det praktiska förnuftet som praktiskt eller som *intresserande*. Även Kant antar så en subjektiv grundval för värderingen, men detta hindrar honom ej att anta, att den har absolut giltighet.

Høffding synes i likhet med de engelska utilitarianerna anse, att det antagna innehållet i det högsta goda ligger i allmän lycka, varvid principen för värderingen blir individens strävan efter lycka. Åsikten återgår på Mill, enligt vilken alla sträva efter lycka och all strävan går ut på lycka. Det högsta goda är för var och en hans lycka, och den allmänna lyckan är det totala goda och därmed moralens princip. Såvitt det totala goda är något i och för sig gott utan hänsyn till någon viss vilja, för vilken den är högsta princip, måste Mill åsyfta det högsta goda för den särskilda människan. Han utgår från det vanliga sedliga medvetandet om något obetingat gott och reducerar dess innehåll till allas lycka. Principens innehåll gör att han tror den vara relativ, så att den bör hänföras till den enskildes strävan efter lycka. Han förbiser här, att när den egna lyckan så blir blott ett med andras lycka likställt moment i det högsta goda, uppställes en av alla begär och all lyckosträvan oberoende bestämningsgrund och därmed något absolut gott.

Men ej heller när Høffding gör etiken till en värderingens psykologi undgår han att skjuta under idén om något absolut gott som verksam i det mänskliga medvetandet. Redan den norm, den värderande faktiskt använder, framstår för honom i själva värderingsakten som objektivt riktig. Den allmänna väl-

färden som objektivt giltig norm innebär att något absolut giltigt antages.

H. söker grunda den moraliska riktigheten av Kants sats, att personen aldrig bör brukas blott som medel utan alltid tillika som ändamål. Denna sats följer ur välfärdsprincipen: varje smärta innebär en nedsättning av livet och tvärtom, varje lust en befordran av livet och tvärtom.

Här är personens egenskap att vara självändamål förutsatt vid uppskattandet av välfärdsprincipen. Att jag opartiskt tar hänsyn till varje persons välfärd, innebär att jag själv ej står som det enda ändamålet för mig utan varje person står som ett lika berättigat ändamål. Hans intressen böra främjas för hans egen skull, ej blott för min skull eller för den lycka, som det för med sig för mig. Då är idén om ett ändamål, som är oberoende av viljans lyckosträvan, giltigt för viljan, och idén om ett absolut gott för henne är grundläggande, när välfärdsprincipen uppställes. Den universella och ointresserade sympati, som enligt H. är grundval för den moraliska värderingen, är absolut otänkbar utan en viss rationalisering av den ursprungliga och rent naturliga sympatien, som av sig själv ej äger den antagna opartiskheten. Det kan ske blott genom en etisk idés inflytande på känslan. Denna idé är den, att varje person är ändamål i sig själv. Endast den kan göra sympatien oberoende av föremålets speciella relation till mig själv. (Häremot strider ej att idén för att vinna konkret betydelse måste mötas av en genom givna villkor betingad disposition att förallmänliga eller rationalisera sympatien.)

Det subjektiva praktiska värdet (49—55). Förpliktelsen är till sitt begrepp enhetlig. Det absolut goda är till sitt begrepp enhetligt. Skillnaden mellan moralisk och rättslig förpliktelse måste då framgå genom en analys av begreppet om förpliktelse över huvud.

Det som då analyseras är en i det verkliga medvetandet verkande idé. Men det gäller ej att fastställa, hur pliktbegreppet uppstår i medvetandet, utan det frågas *vad vi tänka,* då vi tänka oss förpliktade. Det rena pliktbegreppet avsöndras från alla för plikten själv främmande bihang såsom hopp om religiösa belöningar o. dyl. samt från alla betingelser för begreppets konkreta realisering i det populära medvetandet. Vi granska

blott det abstrakta begreppet om ett praktiskt förhållande, som hänföres till något för personen absolut gott.

Varje begrepp äger bestämd betydelse endast genom åskådning. Analysen av pliktbegreppet måste då genomgående hänföra sig till åskådning(!!) av plikt. I varje sådan åskådning är föreställningen om plikt ö. h. ett väsentligt moment; jag är i varje särskilt fall medveten om att jag bör handla på ett visst sätt av det skäl, *att handlandet är riktigt i förhållande till något obetingat gott.* I varje särskild föreställning om plikt har jag en föreställning om plikt ö. h.

Denna föreställning är omedelbart medvetande om en bestämningsgrund, som gäller blott genom förnuftet och oberoende av viljans subjektiva betingelser. Den är då en *förnuftig åskådning, en intelligensens åskådning av sig själv.* Detta gäller även om åskådningen för att äga realitet måste vara oupplösligt förbunden med sinnliga element, i vilka förnuftet är bestämt givet som ovillkorligt giltigt motiv. *Trots sin åskådlighet har åskådningen begreppets egen bestämdhet.* I den finns intet ofullgånget begrepp. Den är noga bestämd för sig själv, och dess momenter äro vart för sig bestämda, trots att de förekomma blott i förbindelse med varandra.

Det gäller då att fixera de förnuftiga momenten hos den i det populära medvetandet givna åskådningen av plikt. Redan där äro momenten särskilda både från alla sinnliga momenter och från varandra men utgöra dock ett oupplösligt helt i förhållande till varandra och till de sinnliga momenten. Det populära medvetandet håller isär momenten men ser dock allt i ett och kan därför ej självt fasthålla ett särskilt moment med abstraktion från de övriga. Först den vetenskapliga reflexionen gör åskådningen själv till sitt föremål.

Genus proximum till den stränga pliktidén är det till en vilja riktade börat ö. h. Vilja är en förmåga av beslut och handling eller av att självmedvetet göra en med eggande lustkänslor förbunden föreställning till princip för en kausalitet, i och med vilken föreställningens föremål blir verklighet.

»Du skall» uttrycker en viljas befallning till en annan vilja. I och för sig betyder »du skall» endast ett viljande, som tillhör den tilltalade personens handlande och är förbundet med en öppen eller förstucken hotelse. Ligger ett »du bör» inneslutet

i »du skall», så kan däri ligga att med viljandet och hotelsen förbindes en föreställning om den tilltalades förpliktelse att rätta sig efter den befallandes vilja. I »du skall» kan då »du bör» ligga inneslutet som en föreställning, i vilken förpliktelsen förklaras höra till den befalldes vilja, alltså *ett omdöme med föreställt kunskapsvärde*. Den utsagda förpliktelsen hänför sig ej till den befallandes vilja som princip.

Däremot är börat ett uttryck för en *praktisk tendens* hos den befalldes vilja, vilken tendens träder fram mot andra sådana tendenser. Tendensen är på en gång makt och auktoritet, det senare om den är genomträngd av ett särskilt berättigande gent emot andra praktiska tendenser. Berättigandet ligger ej i tendensens fakticitet som makt utan i dess innehåll och föremål. Detta anses vara högre än föremålet för andra tendenser hos samma vilja. Bland olika möjliga föremål anses det ena vara ur viljans egen synpunkt högre än det andra.

Praktiskt värde är egenskapen att vara möjligt föremål för viljan. I idén om tendensens berättigande ligger tanken på ett objektivt praktiskt värde, som är för viljan väsentligt i motsats till det för viljan som sådan yttre föremålet. *Börat är en praktisk tendens,* genomträngd av en värdering vari dess föremål från viljans egen synpunkt upphöjes över alla andra föremål. Börat riktar sig speciellt till viljan och gäller ur hennes synpunkt. I det till viljan riktade börat förekommer en värdering. Den utsäger icke viljeföremålets förhållande till en lust, som ligger till grund för värderingen, utan blott att viljeföremålet i förhållande till viljan är högre eller lägre.

Endast när den genomtränges av värderingen, innebär tendensen ett krav på auktoritet. Ett krav blir värderingen endast *när den verkar en mot andra stående tendens,* eller när den har praktisk realitet. Endast så är det satta värdet objektivt givet som möjligt motiv, stående mot andra möjliga motiv. I viljan, som förmåga att besluta och handla, ligger självmedvetandet inneslutet. När man motsätter ett objektivt praktiskt värde mot ett blott subjektivt, tänker man ett mot andra stående möjligt motiv av det slag, att den därav bestämda viljan *självmedvetet* beslutar att handla efter sitt eget väsen. Föremålet är som objektivt praktiskt värde ett möjligt motiv, som står mot andra. Vär-

deringen får bestämd betydelse för viljan genom att hos henne verka en tendens, som står mot andra.

Ett subjektivt praktiskt värde möter i den värdering, där handlingen bedömes efter tillfälliga grunder. Värdet är här föremål för en vilja, som häftar vid det närvarande tillfälliga begäret: i begäret ligger här en syftemålsförnimmelse med en viss grad av klarhet. Därmed är förbunden en olustkänsla, som eggar subjektet till den verksamhet, varigenom ändamålet kan uppnås; kravet är begränsat till ett ändamål av principiellt särskild art och är ej upphöjt till tänkandets allmänhet.

Begär och godtycke (67—74). På det lägre viljelivets ståndpunkt tänkes jag inom mig blott förefinna en mångfald av begär utan någon bearbetning genom det praktiska förståndet. Alla generalisationer av begär, alla intressen äro då borttänkta. Då är jag i omedelbart självmedvetande icke medveten om någon självständig positiv kausalitet av förståndet. Den enda positiva förmågan av kausalitet är begäret; jag vill begärets tillfredsställelse utan vidare, det står ej i något speciellt förhållande till mig som viljande det, jag har intet särskilt motiv att uppta just detta begär och intet annat; gent emot mig som aktiv står det som något objektivt givet inom mig. Jag är omedelbart given för mig som godtyckligt väljande mellan olika begär.

Viljan är på begärets ståndpunkt den godtyckliga vilja, vars allmänna värderingsprincip är den naturliga makten att kunna tillfredsställa begären. Den fria viljan har här den lägsta möjliga graden av frihet. Jag fattar det till det objektiva jaget hörande motivet som begäret i dess omedelbarhet, oförmedlat genom den generaliserande reflexionen.

Från godtycket kunna vi leda oss över till den fria viljan ö. h. och följa därvid Hegels anvisningar. För att kunna vara omedelbart medveten om mig själv som princip för självständig kausalitet måste jag fasthålla vid mig som obestämd, abstrakt, allmän förmåga av självständig verksamhet. Jag skiljer verksamheten från mig själv och fattar mig som obestämd i förhållande till varje bestämd möjlig verksamhet. När jag är medveten om mig själv som princip för självständig kausalitet genom tänkande, söndrar jag alltid ut mig själv som obestämd förmåga av tänkande.

Tänkandet har i omedelbart självmedvetande bestämdhet, när det bestämmer ett abstrakt material. Bestämdheten hänskjutes

i självmedvetandet till en tänkt objektiv verklighet, varmed tänkandet korresponderar, trots att det självverksamt bestämmer sig självt. Som rent självmedvetande är jag för mig själv fullt bestämd: endast som för sig bestämt kan det rena självmedvetandet vara den enhet, som ligger till grund för varje bestämt tänkande. Det rena självmedvetandet, som är identitet av subjekt och objekt, sätter sig som inom sig bestämt av ickejaget och är så mottagligt för bestämdhet blott genom att självständigt bestämma ett abstrakt material inom sig.

Som obestämd förmåga är jag blott utgångspunkten för en verksamhet, vari jag bestämmer mig. Därmed blir den verkliga verksamheten *självverksamhet*. Jaget måste efter självmedvetandets lag bestämma sig *självt*. Det tänkta blir i det omedelbara självmedvetandet till sin objektiva verklighet till för mig genom att min självverksamhet riktar sig på det abstrakta materialet.

Medvetandet om mig som ägande självständig kausalitet avser förhållandet mellan mig som bestämmande och den objektiva verklighet, varav jag sätter mig bestämd. Kausaliteten utgår från mig som tänkande till den objektiva verkligheten. Mellanledet är det objektiva jaget (Fichte), jag själv som en i tiden given verklighet, som står bredvid annan sådan verklighet och skiljes från den genom sin formella enhet med mig själv som *tänkande*. För att veta mig själv som en förmaga av självständig kausalitet måste jag inom detta objektiva jag fixera en naturlig kraft till verksamhet genom föreställning. Kraften som möjligt motiv tänkes kunna sättas av mig som en fullt självständig bestämning hos mig. Tankebestämningarna hänföras till det objektiva jaget men tänkas kunna genom självverksamhet införlivas i det subjektiva jaget. Detta blir då självständig kausalitet inom den objektiva verkligheten.

Viljan är aldrig helt obestämd: det obestämda jaget är givet blott som utgångspunkt för en självständig verksamhet. Den fria viljan är jaget i dess abstrakta allmänhet, det tänker sig äga en viss real modifikation, som det återför på sig självt som allmänt jag. Jaget bestämmer sig självt genom modifikationen men förblir dock rent jag. Den förefunna objektiva verkligheten påverkas av jaget genom en i jaget upptagen objektiv bestämdhet, som så blir ett ändamål.

Lycksaligheten som objektivt värde (74—82). Jämte egentliga

begär finner jag i mig intressen eller generaliserade begär, praktiska riktningar på allmänna sinnliga ändamål, av vilka det allmännaste är intresset för lycksaligheten eller för den största möjliga grad av tillfredsställelse i livet i det hela. Värderingen ger intresset kraft att härska över mindre allmänna intressen och begär: värderingen är den form, vari kausaliteten föreligger. I värderingen uppställes lycksaligheten som det objektiva praktiska värdet eller som den princip, som *bör* upptagas av viljan (gent emot begäret och det mindre allmänna intresset som det enbart subjektiva värdet). Denna tanke om lycksaligheten som det objektiva praktiska värdet och som princip för förpliktelsen har betydelse blott när vi sätta oss in i det omedelbara självmedvetandet vid värderingen. Objektivt sett är värderingen åter blott en osjälvständig form för den naturliga kausaliteten.

Det är genom sin större allmänhet som bestämdheten genom lycksalighetsprincipen ur viljans synpunkt är högre än bestämdhet genom begär och intressen i ö. Högre är den verksamhet, i vilken viljan är mera självständig. Utifrån eller objektivt sett är självet blott en form för det psykiska, till natursammanhanget hörande livet, som självt är det enda substantiella och som bestämmer över formens framträdande. I omedelbart självmedvetande vid tänkandet fattar jag mig däremot som självständig i min kausalitet. Kausalitetstendensen tillhör det objektiva jaget, men det objektiva jaget finner sig självt vara verksamt i kausalitetstendensens form, i lycksalighetsbegreppet; det fattar sig såsom självständig princip för kausalitetstendensen, vars innehåll är tillfredsställelse av begär och intressen i ö.

Innehållet i det bestämmande allmänna är deras tillfredsställelse. Endast formen är intellektuell. Tänkandets självständiga kausalitet är endast formell: det ger begär och intressen allmänhetens form. Lycksalighetsbegreppet konstituerar formen för en kausalitetstendens hos det objektiva jaget och är adekvat med mig som rent jag. Så kan lycksalighetsbegreppet vara möjligt formellt motiv för det obestämda subjektiva jaget. När jag upptar det, anger jag själv formellt en positiv princip för självständig kausalitet.

På godtyckets ståndpunkt vill jag ej viljandet självt, utan jag väljer utan grund ett visst eggande syftemål. Utan varje hänsyn till mig själv som viljande vill jag blott begärets tillfredsställelse.

Men upptar jag lycksalighetsbegreppet till formellt motiv, så vill jag formellt viljandet självt eller den praktiska förnuftskraftens verksamhet i mig. Jag vill den naturliga kausalitetstendensens tillfredsställelse blott med hänsyn till att tillfredsställelsen formellt sker genom en kausalitet, i vilken jag själv framträder som självständig kausalitetsprincip. Jag vill formen för viljandets egen skull.

Det är ej jag själv utan *det objektiva jaget,* som ger efter för påverkande begär eller speciellare intressen. Ett böra blir lycksalighetsprincipen, när förnuftskraften betraktas som given i det objektiva jagets intresse; blott i detta finner jag mig äga kraft att avge formen för en positiv princip för självständig kausalitet. För förnuftskraften i och för sig är lycksalighetsintresset blott ett objektivt praktiskt värde men ej ett böra. Förpliktelsen förutsätter att den fria viljan ses som immanent i det objektiva jaget Lycksalighetsbegreppet övar här självständig kausalitet blott med en negativ självständighet, som ej framträder i motivets positiva beskaffenhet. Motivet är i sig ett särskilt innehåll och kan endast in abstracto motta formen av allmänhet.

Den i och för sig fria viljan (82—89). Endast det rent allmänna är den form, vari jag som tänkande kan anse mig själv äga fullständig objektiv realitet som princip för kausalitet. I det allmänna som motiv fastställer viljan sig själv som princip för självständig kausalitet; i detta viljande vill hon absolut sig själv som viljande, medan tillfredsställelsen av den till motivet hörande naturliga kausalitetstendensen viljes blott med hänsyn till att viljan i den har absolut självständig kausalitet. Obetingat praktiskt värde har blott viljan själv, när hon i det rent allmänna äger självständig kausalitet, som så är ändamål för sig själv. Tillfredsställelsen av den naturliga kausalitetstendensen är blott ett medel för viljan själv som ändamål (så även Hegel).

Idén om den i och för sig fria viljans obetingade praktiska värde har i och för sig giltighet för varje vilja, som äger motsvarande förmåga. Men den saknar bestämd betydelse och därmed giltighet för den verkliga viljan, därest ej det rent allmänna är givet som ett motiv, som kan upptagas. Detta är möjligt blott i omedelbart självmedvetande vid ett rent tänkande: genom att så få bestämd betydelse för mig själv får idén också allmängiltighet i avseende på den verkliga viljan ö. h.

Betraktas idén in abstracto, kan det rent allmänna ej vara ett relativt ändamål, ett med handlingen åsyftat resultat. När jag vill ett relativt ändamål, vill jag ej mig själv som självständigt viljande. (Lycksalighetens form är ej ett relativt ändamål.)

Skall det rent allmänna framträda som grund till en kausalitet inom sinnevärlden som objektiv realitet, måste även det allmänna fattas objektivt. Det är då lagen för en naturlig kausalitet. Lagen är av rent intellektuell natur och därmed konstitutiv princip för kausaliteten. Den framträder med en nödvändighet, som är absolut och ej sinnligt betingad. Regeln framträder som något oberoende av tänkandet självt faststående. Då måste intelligensen sätta sig själv som fri förmåga i förhållande till regeln (Fichte). Den måste vid medvetandet om regeln sätta sig som fri i förhållande till den. Genom att uppta regeln till motiv bestämmer den fria förmågan sig själv till självständig kausalitet. Så framstår regeln som absolut giltigt motiv för den fria förmågan *och är på en gång rent intellektuell och objektiv verklighet*. Genom att uppta lagen som motiv utövar jag rent självständig kausalitet. Lagen är objektiv, när den är absolut giltigt motiv, som först genom fritt beslut blir verkligt motiv. Som objektiv kan den sättas i relation till den objektiva naturen.

Den fria förmågan är intelligensen själv, till vilken intet krav kan riktas. Ett obetingat krav kan blott riktas till en av sinnligheten eggad fri förmåga att bestämma sig till handlande efter det rena förnuftet. Icke intelligensen men den naturliga begärförmågan kan eggas och påverkas av sinnliga motiv, som tendera att bestämma henne mot det rena förnuftet. Frihet är makt att välja mellan det rena förnuftet som begärförmågans väsen och eftergift för sinnliga motiv.

Den i och för sig fria viljan har obetingat värde för intelligensen som fri förmåga. Begärförmågan är fri genom intelligensens närvaro. *Viljans väsen har då värde för henne i formen av ett böra.*

Det abstrakta goda och plikten (89—93). Det absolut giltiga motivet har en sinnlig sida. Det gör sig gällande som förnuftslag blott genom att den individuella viljan upptar lagen som motiv. Motivets subjektiva sida är friheten i medvetenhetsaktens uppkomst; dess allmängiltiga nödvändighet är dess form. Från subjektiv sida är motivet idén om viljan själv som princip för

absolut självständig kausalitet. Dess objektiva sida är förnuftslagen, som blir verklig lag i och med den självständiga kausaliteten. Motivet är då idén om viljans autonomi eller allmänna lagstiftning.

Betraktar jag mig efter idén om min autonomi, så måste jag sätta andra intelligensers möjliga autonomi i relation till mitt motiv. Lagen är den identiska principen för varje möjlig autonomi. Då måste alla möjliga viljor tänkas utgöra ett system med lagen som enhet. I idén om autonomien som motiv är jag identisk med lagen. Då är varje annan möjlig autonomi innesluten i mig själv som autonomi: jag är både den verkliga och den formella enheten i och av alla fria intelligensers möjliga lagstiftning.

Alla autonoma viljor äro för den i och för sig fria viljan led i henne som lag, de äro hennes formella ändamål. Alla intelligenser, som kunna äga autonomi, äro till sin blotta tillvaro ändamål för samma vilja.

De äro formella ändamål för varje förpliktad vilja: denna har att ta hänsyn till varje intelligens, som äger autonomi. De äro förpliktande principer, de göra vissa handlingar nödvändiga för den förpliktade viljan. De ligga efter en allmängiltig och nödvändig regel till grund för krav på bestämda handlingar allt efter situationen. Lagen bestämmer genom sitt allmänna innehåll in concreto varje intelligens med möjlig autonomi som självändamål.

Viljan har varje likadan vilja till formellt ändamål. Alla förpliktade viljor utgöra en organism, ett samhälle med den förpliktande lagen som enhet. Efter idén om förpliktelse grundlägger varje formellt ändamål efter den bestämda situationen krav på naturlig kausalitet hos särskilda viljor samt en på samma sätt bestämd förpliktelse för samhället självt. Varje förpliktelse är på grund av lagens enhet gemensam: den enskildes speciella förpliktelse är det speciella krav han som ledamot av det hela har att realisera. Samhället är ett helt av lemmar, vilkas särskilda moraliska uppgifter äro fullt bestämda av samhällets konstitutiva lagar.

Den i en rättsgemenskap gällande juridiska lagen framställer just den lag, som tänkes i den abstrakta idén om förpliktelse. Inom en noga bestämd sfär är den fullständigt adekvat med den

abstrakta lagen. *Bestämningarna hos den abstrakta förpliktelsen äro konstitutiva för den rättsliga förpliktelsen.*

Ett relativt ändamål upptas här blott så, att det av rättslagen fixeras som en rättsgemenskaps allmängiltiga och nödvändiga handlingsregel. Det viktiga är ej att jag positivt vill ändamålets realisering utan att jag av hänsyn till det inskränker min verksamhet för mina egna positiva ändamål, i det jag främst företar av rättsregel bestämda handlingar. Mot rättsplikten svara rättigheter, som beteckna en gräns för sättandet av positiva ändamål: rättigheten skall respekteras.

Primärt berättigande rättssatser (93—115). Enligt en teori, representerad bl. a. av Sjögren, behöver rättigheten (= en persons makt att verka för sina ändamål som föremål för rättsviljan) ej väsentligen motsvaras av förpliktelser, av krav på annan persons bestämda handlingar som sådana med hänsyn till ändamålets realisering.

Det skall finnas rättigheter som tillstånd, vilka in abstracto positivt krävas av rättsviljan och som skola åvägabringas till förmån för annan person. Det bestämmande är »primärt berättigande rättssatser». Rättsviljan kräver ursprungligen blott själva tillståndet. Handlingar krävas blott som medel att nå den in abstracto krävda allmänna realiseringen av ändamålet. Detta är i förhållande till den krävda handlingen blott givet som en abstrakt objektivt giltig handlingsprincip, varav den krävda handlingen blott medelbart bestämmes. Bestämda handlingar krävas t. ex. ej vid rättigheter mot omyndiga, otillräkneliga, juridiska personer o. s. v.; dessa äro bundna på ett rent yttre sätt, det gäller här blott ett måste, ej ett börå. Även i fråga om myndiga tillräkneliga personer ligger bundenheten väsentligen i nödvändigheten att inta en viss ställning, som motsvarar det krävda tillstånd, som är den andres *rättighet*. Ett mot annan persons rätt stridande tillstånd kan inträda även utan min vilja; att jag dock är bunden, framgår av det rättsuppehållande subjektets verksamhet för att upphäva det rättsstridiga tillståndet.

Enligt Sjögren inträder, där nödiga rättsfakta föreligga, ett abstrakt krav av rättsviljan, att en bestämd nyttighet skall tillkomma en person. Det är dock ej nog att den empiriska verkligheten ej överensstämmer med den rätt, som är given i och med rättsfakta (rättsföljderna); den subjektiva rätten måste

också kvarstå trots omotsvarigheten mellan fakta och rätt. Fordran skall vara realiserbar, och där inga rättsföljder av omotsvarigheten föreligga, saknas anledning att tala om rättsstridighet.

(Kritik.) Trots utgångspunkten skall omotsvarigheten mellan faktum och rätt alltså ej behöva innebära tillvaron av ett rättsstridigt tillstånd! Rättigheten är en in abstracto krävd nyttighet, och även om kravet kan realiseras, träder det rättsuppehållande subjektet i aktion blott i bestämda fall av omotsvarighet mellan faktum och rätt. Orimligheten betingas hos Sjögren av hans respekt för den gällande rätten.

Vore de enskilda blott bundna genom den allmänna fordran, så måste denna primärt anses riktad till samhället självt. Men i den positiva rätten tilldelas mig ej en nyttighet under alla omständigheter, blott de nödiga rättsfakta finnas. Det fordras ej att samhället tillser, att ägaren verkligen får njuta av sin egendom, utan endast strängt fixerade handlingar fordras. Det i rättigheten givna ändamålet är för samhället blott en negativ princip, med hänsyn till vilken bestämda handlingar böra företagas. Därmed inskränkes den möjliga verksamheten för positivt intresserande ändamål. Den krävda hänsynen är noga bestämd i och med det krävda handlandet. Är rättigheten ett av naturviljan till min förmån krävt tillstånd, så motsvaras den i den positiva rätten av skyldigheten från samhällets sida. Först i relation till denna är rättigheten bestämd som rättighet. Primärt berättigande rättssatser kunna ej förekomma inom en rättsordning, där de av samhället krävda handlingarna äro fullt bestämda!

Det är andra personers bundenhet, som bestämmer samhället att i bestämda fall ingripa för att upprätthålla det i rättigheten liggande ändamålet. Realiseringen av mitt ändamål kräves som bestämd inskränkande regel för andras möjlighet att uppnå sina ändamål. Enligt Sjögren skulle andras bundenhet blott vara en följd av att den objektiva rätten in abstracto fordrar en viss nyttighet till förmån för mig, och från bundenhetens tillvaro kan man sluta till den krävda nyttigheten. Denna sats stämmer ej med den positiva rätten.

Sjögren lär vidare, att privaträttslig förpliktelse ej hör nödvändigt samman med rättigheten. Då vore rättigheten mot juridiska

personer o. s. v. omöjlig. Vid den s. k. skuldlösa orätten föreligger rättsvidrigt tillstånd utan pliktvidrighet.

(Kritik.) Nu innesluter nog redan den yttre nödvändigheten att befinna sig inom rättens objektiva gränser förpliktelse. Såvitt den tvingade personen är självändamål, är det bestämmande ingen sida av hans eget ändamål. Den tvångsmässiga inskränkningen i hans förmåga att realisera sina subjektiva ändamål kan ej ha sin grund i hans subjektiva vilja. Det bestämmande måste då vara hans förnuftiga (i och för sig fria) vilja. När jag framstår som bunden på ett yttre sätt, framstår min förnuftiga vilja som realiserad blott i och med att en förnuftig princip på ett yttre sätt grundlägger en naturlig kausalitet hos mig.

Åtminstone i den moderna rätten motsvaras all rättslig bundenhet av egenskapen att vara subjekt för rättigheter. Djuret är ej föremål för rättsligt tvång, äger ej rättigheter. Lagen är princip för min bundenhet och jag själv som princip för andras bundenhet bär inom mig principen för en möjlig lagstiftning och framställer därmed lagen. Endast om jag icke är förpliktad i egentlig mening, kan tvånget vara en realisering av det i sig goda. Då betecknar min konflikt med lagen juridiskt ej något för mig ont utan endast en beskaffenhet hos materialet, som lagen aktivt bestämmer. Tvångsexekutionen går ut på en naturlig kausalitet hos mig som bunden, varvid jag representeras av min makt att uppnå vissa ändamål. Bundenheten som inskränkning av min makt att uppnå vissa ändamål är ett yttre uttryck för den fria viljan; den framställes på ett yttre sätt hos mig som bunden.

Rättigheten, som motsvarar bundenheten, är för staten blott i andra hand objektivt motiv som den förnuftiga princip, vars tvångsmässiga genomförande realiserar en förnuftig vilja hos den bundne. Rättigheten svarar primärt mot min yttre förpliktelse och sekundärt mot samhällets förpliktelse. Tvånget ger den yttre framställningen av en den bundnes plikthandling: genom samhället gör sig lagen på ett yttre sätt gällande hos mig och konstituerar en naturlig kausalitet hos mig. När situationen ändras, faller förpliktelsen helt bort eller går över på en annan. När tvångsmaktens ingripande kräves, är alltid genom situationen den person bestämd, som skall tvingas. Att jag mot min vilja kan komma in i ett rättsstridigt tillstånd, hänger samman med

att det krävda ej är en viss viljebestämdhet hos mig som bunden utan en bestämd verksamhet hos samhället.

Enligt Sjögren är den juridiska lagen, när den ö. h. uppställer förpliktelse, en yttre lag, och därför är det ej nödvändigt, att en motsvarande god sinnesförfattning förefinns. Härtill är att säga, att om lagen är av yttre karaktär och om dock kravet av en viss handling anses hänföra sig till något i och för sig gott hos det passiva subjektet, ligger vid fordran vikten ej på handlingen som handling. Utan det i och för sig goda ligger i att samhällets psykiska tvång verkar en föresats hos mig till negativt eller positivt handlande. Det absoluta värdet ligger i lagens kraft att på ett yttre sätt verka motiv till handlandet. Denna heteronoma förpliktelse är identisk med den yttre bundenheten i privaträtten!

Med rättighet kan menas rättslagens *tillåtelse* att förete bestämda handlingar: i sakrätten finns ett system av berättigande rättssatser med tillåtande innebörd. Men rättigheten kan också betyda en makt att verka för egna ändamål, som är princip för andras förpliktelse. I ena fallet gäller det gränser, inom vilka jag icke är förpliktad, i det andra fallet andras verkliga förpliktelse. Jag kan använda min egendom på ett orättmätigt sätt, utan att min egendom i sin egenskap av princip för andras förpliktelse påverkas härav. Jag är skyldig att lyda laga kraftvunnen dom även om den är materiellt oriktig, men därför är det ej tillåtet för staten att fälla sådan dom. Tillåtelsens art och omfattning är ej bestämd i proportion till andras förpliktelse utan är bestämd av hänsyn till annans rätt.

Ofta sammanblandas de två betydelserna. Tillåtelsen blir då mer än blott frånvaron av förbud: den förbindes med en särskild auktorisering eller sanktion av den bestämda handlingssfären. Förpliktelsen blir en följd av auktoriseringen och en persons rättighet en honom tillkommen handlingsfrihet, vars upprätthållande är ett positivt föremål för rättsviljan: på grund av denna vilja förpliktas andra personer på särskilt sätt. Denna sammanställning av tillåtelse och förpliktelse möter i boströmianernas sätt att skilja mellan rättslagen och sedelagen. Rättigheten är en lag auktoriserad sfär för handlingsfrihet, som på grund härav förpliktar andra.

En sådan uppfattning ligger även till grund för Sjögrens åsikt,

att den subjektiva rätten som privaträtt är det primära i förhållande till förpliktelsen. Den är för honom en makt till handlingar, som sanktioneras av rättslagen och som därför äro rättsutövningshandlingar. Tillåtelsen är en förklaring, att handlingsfrihetens upprätthållande från lagens synpunkt har värde.

Vi förstå nu, att teorien uppkommit genom att man okritiskt förbundit två skilda betydelser av ordet rättighet. Är den subjektiva rättigheten inom privaträtten en av lag auktoriserad handlingssfär, så är den juridiska lagen motsatt sedelagen. Den rättssättande viljan kan positivt vilja, att makten till osedliga handlingar blir bevarad. Samma handling har då rättslig helgd och är förbjuden av sedelagen. Ja, rättsviljan kan komma i strid med sig själv: när hon auktoriserar olika handlingsmöjligheter, kan hon auktorisera handlingar som hon själv förbjuder. Så när egendom brukas på ett juridiskt oriktigt sätt men äganderätten likväl står kvar.

Men djupast sett vållas oklarheten av att man okritiskt förbinder socialpsykologien och därpå fotad rättsfilosofisk betraktelse av rätten med den rättsdogmatiska och den på den positiva rättens idéer fotade rättsfilosofiska betraktelsen.

Vill man förstå rättsidéernas praktiska kraft, så måste man anta ett bakomliggande i det omedelbara själslivet verksamt (sic) socialt ändamål, för vilket rätten är medel. Rättsviljan är i sin rättssättande verksamhet nödvändigt bestämd av detta ändamål. Men när viljan träder fram som rättssättande, kräver den alltid blott särskilda handlingar av särskilda personer, låt vara att detta fordras som medel för ändamål. *För att göra sig ofelbart gällande* måste hon, när hon uppställer rättssatser, framställa sin vilja som ovillkorligt berättigad gent emot de personer, av vilka hon kräver särskilda handlingar för viljans realisering. Hon måste framställa det som ur synpunkten av de handlande personernas egen absoluta självständighet riktigt att handla för ändamålet. Det kan blott ske så, att ändamålet framställes som en bestämd regel för handlandet, vilken regel uttrycker det rena förnuftet som lag. Viljan måste framstå som berättigad att kräva just de i rättssatsen krävda bestämda handlingarna av bestämda personer. Varje rättssats, som ej blott sätter en gräns för förpliktelsen, uttrycker en korrelation mellan den berättigade rättsviljan

och de till bestämda handlingar förpliktade personerna. Den tillåtande rättssatsen har en positiv grund i sådana rättssatser.

Även förvaltningsrättens rättssatser stå i det hela under rättvisans synvinkel. De framställa de gränser, inom vilka statsmakten framträder som rättslig makt gent emot undersåtarna. Där statsändamålet framstår som självständig princip även gent emot statsmakten själv, uttrycker rättssatsen statsändamålets rätt att bli tillgodosett på bästa möjliga sätt.

Socialpsykologiskt äro alla rättssatser positivt bestämda av rättsändamålet. Rättsdogmatiskt är ändamålet blott en ovillkorlig lag, som kräver bestämda handlingar, och inga rättssatser äro här primärt bestämda av ändamålet som sådant. I begreppet primärt berättigande rättssatser uttrycker »berättigande» en rättsdogmatisk, »primärt» en socialpsykologisk betraktelse.

Den rena pliktidén och privaträtten (115—27). Även om en lägre form av pliktbegreppet igenkännes i vissa element av den moderna privaträtten, är denna dock i det hela principiellt bestämd av den rena pliktidén.

Man kan utan fiktion betrakta bolaget som förmögenhetsrättsligt subjekt. En identisk vilja bäres av personer, som äro rättssubjekter, och viljan kan då vara en enhetlig princip för andras förpliktelse och därmed förmögenhetsrättsligt subjekt. Representantens statutenliga förpliktelse att verka för ändamalet med användning av bolagsförmögenheten är egentlig förpliktelse. Bolagets bundenhet gent emot annans rätt är en yttre inskränkning i möjligheten att verka för bolagets ändamål. Representanten är bunden, i det han har att med användning av förmögenheten fullgöra den prestation, som avkräves bolaget. Ett visst handlingssätt är fastställt som det för honom rätta. Liknande gäller i fråga om rättigheter mot omyndiga.

Vid den s. k. objektiva eller skuldlösa orätten innebär domen en utlösning av den vid tillfället erforderliga subjektiva betingelsen för den juridiska förpliktelsen, i det den ger kunskap om lagens objektiva innehåll och om motsvarande rättsfakta. Den vilja, för vilken lagen i princip är det förnuftiga motivet, vill också förvärvet av kunskap om vad som är inneslutet i det som är motivet. När anklagelsen går ut på blott villfarelse om lagens objektiva innehåll eller om fakta, ger domstolen kunskap därom. Så kunna rättsidéerna här innebära verklig förpliktelse.

Om rättsidén innefattar idén om egentlig förpliktelse, om den rättsbestämda viljan är det obetingat goda, är det ej nödvändigt att till en rättsstridig viljas tillvaro knyta rättsföljder, som avse att rätta en sådan vilja. Rättsföljdernas främsta syfte är att rätten göres gällande, att lagen, som fastställer rättigheter och skyldigheter, göres gällande, att den till en viss situation hörande rätten göres gällande som princip för en bestämd förpliktelse. Denna är knuten vid en viss situation och kan bortfalla genom förändring av situationen. Genom ett korrekt yttre förhållande bortfaller även den egentliga förpliktelsen. Det kan vidare hända, att den yttre rättsverkan blir densamma, vare sig god vilja förelegat eller ej.

Lagen och ändamålet (127—36). För att vara aktiv måste den förnuftiga viljan ha ett ändamål, på vars realisering hon riktar sig i och med sina handlingar. Lagens innehåll framträder just i de bestämda handlingarna, den är regel för handlandet; handlingarna äro bestämda av lagen före det av lagen givna ändamålet, vilket är bestämt av lagen som regel för handlandet. När den förnuftiga viljan har *lagen som identiskt motiv för alla sina handlingar,* fordras hos det objektiva jaget eller begärförmågan en motsvarande av lagen konstituerad, identisk och effektiv kausalitetstendens, varifrån alla de särskilda handlingarna utgå. Utan denna riktning ingen enhetlig naturlig orsak, och utan en sådan kunna handlingarna ej vara konstituerande av en identisk princip. Riktningen är den naturliga framställningen av det identiska motivet, den finns ej med mindre lagen fastställer ett identiskt relativt ändamål som riktpunkt. Ändamålet får ej vara motiv för handlingen, så att dennas betydelse blir att vara ett medel för ändamålet.

Viljan vill i alla enskilda handlingar sig själv som deras lagenliga princip. Lagen är allmän princip för handlandet. När viljan fasthåller vid lagen som motiv för den enskilda handlingen, realiseras lagen som allmän princip för handlandet. Detta viljande är ett genom abstraktion avsöndrat led i den förnuftiga viljans viljande. Dennas totala innehåll är viljan som princip för den i bestämda fall föreliggande handlingen. I denna vilja är viljandet av lagen som allmän princip för handlandet *blott ett led.* Hon vill lagen som princip för den enskilda handlingen. Viljandet av lagen konstituerar en allmän riktning

på ett av lagen bestämt ändamål hos begärförmågan. Den enskilda handlingens natursida är blott ett medel för den självständiga kausalitet, viljan utövar i och med handlingen. Lagen är självständigt motiv. Riktningen på ändamålet är ett led i medlet, och medlet är särskilt medel för viljandet av lagen som allmän princip för handlandet. Den förnuftiga viljan konstituerar så hos begärförmågan en allmän riktning på ändamålet för att fasthålla lagen som allmän princip för handlandet. Viljan vill fasthållandet blott som princip för den enskilda handlingen. Av fasthållandet följer riktningen på ändamålet; riktningen viljes ej i och för sig, endast som den enskilda handlingens naturliga orsak.

Den naturliga kausaliteten nedslår böjelsens makt och undanröjer så hindren för lagens realisering i enskilda handlingar. Innehållet i den lagbestämda handlingen är blott en viss inskränkning i verksamheten för böjelsens tillfredsställelse. Handlingen har sin betydelse blott som lagbestämd inskränkning. Det positiva i handlingen uttrycker blott inskränkningen. Varje enskild handling är den på ett särskilt sätt lagbestämda inskränkning av verksamheten för sinnliga ändamål, som i varje fall framgår av den allmänna riktningens upphävande av böjelsens herravälde.

En inverkan på känsloförmågan måste yttra sig som känsla. Denna åtföljer nedslåendet av böjelsens herravälde och blir dels en känsla av olust, knuten vid föreställningen om sinnlighetens nedslående, dels en känsla av lust, knuten vid föreställningen om den självständiga upphöjelse över sinnligheten, som riktningen medför. Lustkänslan knyter sig också till det av lagen givna relativa ändamålet, och så uppstår en böjelse att realisera ändamålet. (Böjelse = en praktisk tendens, som medels en lustkänsla verkas av föreställningen om ett möjligt resultat av verksamheten.) Då riktningen i och med den förnuftiga viljans tillvaro är obetingat starkare än alla böjelser, så är även böjelsen starkare än alla andra böjelser och bestämmer det begrepp om lycksalighet, vartill den högre begärförmågan bestämmer sig. Den person, som är förnuftig vilja, förlägger sin högsta lycka just till realiseringen av det av lagen givna ändamålet (sic) och använder sina sinnliga krafter som medel därför. Den förnuftiga viljan ger den sinnliga dess högsta ändamål, och leder till en innerlig förening av förnuft och sinnlighet. Denna före-

ning utmärker den specifikt sedliga verksamheten. *För den rättsliga verksamheten är lagen bestämmande, för den sedliga del av lagen bestämda ändamål,* som skall realiseras. *Den sedliga viljan har den rättsliga eller förnuftiga till förutsättning.* Den sedliga viljan är omedelbart förhanden med den rättsliga, men endast den senare är princip för självständig kausalitet, endast den har obetingat värde(!!!).

Det enda, som kan vara innehåll i plikten som ovillkorlig fordran är kravet på ett handlande, som objektivt har lagen och subjektivt har idén om viljans självständighet till sin princip samt ett av lagen givet relativt ändamål till allmän riktpunkt. *All förpliktelse är alltså väsentligen av rättslig natur.*

De moraliska idéerna kunna ej förklaras i sin faktiska förekomst, med mindre vi anta verksamma idéer om något i och för sig gott som ovillkorlig lag för handlandet. Endast inom vissa gränser antar ändamålet formen av lag i egentlig mening; blott inom dessa gränser faller den formellt fulländade förpliktelsen. Nedanför dessa gränser stannar det med pliktbegreppet förbundna ändamålet kvar i sin ursprungliga omedelbarhet. Kravet blir till en viss grad av individuell natur och bestämmes ytterst av känslan. Den s. k. specifikt moraliska förpliktelsen är en formellt ofullkomlig realisering av den rättsliga förpliktelsen. Med denna ofullkomlighet sammanhänger den intimare förbindelse med människans affektsidor.

Den yttre förpliktelsen (137—50). Idén om plikt in abstracto är så idén om den förnuftiga viljans obetingade praktiska värde i förhållande till en motsvarande fri vilja, varmed den också ställer krav på denna. Idén har verklig betydelse endast i omedelbart självmedvetande vid det tänkande, som är form för ett rent förnuftsintresse. Förpliktelsen är väsentligen av rättslig natur och hänför sig till en lag, som med allmängiltighet bestämmer handlingar som under vissa situationer nödvändiga för en förnuftig vilja med hänsyn till annans rätt.

Den positiva rätten innehåller former av pliktidén i dess formellt fulländade gestalt.

Vi ha nu att betrakta rättsliga förhållanden, där rättigheten närmast svarar mot en yttre bundenhet. Den förnuftiga viljan i egentlig mening realiseras hos en vilja, som i ö. är godtycke och väljer utan grund mellan begär. Den förnuftiga viljans ut-

veckling förutsätter att viljan utbildats till sinnlig vilja i högre mening. För viljan på det rena godtyckets ståndpunkt kan ej det rena förnuftet vara givet som motiv i ett rent förnuftsintresse. När förnuftet framträder som motvägande sinnlighetens makt att bestämma viljan, står striden ej om det enskilda begärets makt utan om sinnlighetens makt som allmän princip för viljan, om lycksalighetsintressets makt över viljan.

Hos godtycket kan dock den förnuftiga viljan på ett yttre sätt framställas. Då konstituerar lagen genom en yttre makt en naturlig kausalitet hos godtyckesviljan. Godtycket vill blott sig självt. Makten att besluta olika begärs tillfredsställelse är knuten vid naturliga betingelser, som ytterst återgå på naturlig makt att tillfredsställa begären, och vilja är att genom föreställning vara orsak till verkningar i den objektiva verkligheten. Realiseringen av godtyckets frihet begränsas av den förefintliga naturliga makten; godtycket vill sin frihet i en naturlig makt, som själv ej är ett eftersträvat ändamål. Den faktiska makten är det velade uttrycket för verkligheten av den frihet, som godtycket vill och som är identisk med godtycket självt. Det tillhör därför godtyckets väsen att lägga in sig självt i den naturliga makten: det vill i makten sig självt i sin verklighet som fritt, och först därmed har det sin verklighet.

I denna naturliga makt kan nu lagen träffa godtycket självt. När den genom yttre tvångsmedel inskränker makten, kan lagen på ett yttre sätt kausera hos godtycket. Makten betecknar viljans verklighet och dess inskränkning *viljans självinskränkning*. Ses viljekraften inifrån omedelbart självmedvetande, kan den blott inskränkas genom viljans självinskränkning; men när hon lagt in sig själv i något yttre, kan yttre tvång representera denna verksamhet. Intelligensen kan här blott utifrån hämta principen för sin kausalitet och framträder därför med en yttre sida. Då principen för den av tvånget framställda självinskränkningen är lagen för en fullt självständig viljekausalitet, framställes den förnuftiga viljan hos godtycket. Har detta tagit sig uttryck i naturlig kausalitet, kan lagen äga kausalitet hos det genom psykiskt tvång. Genom trycket av hotelser kan man väcka till liv ett starkt begär att undgå det, varmed godtycket hotas, så att den i den naturliga makten fixerade valbarhetssfären blir inskränkt.

Den sinnliga viljan lägger icke in sig själv i en given naturlig makt och ö. h. ej i yttre verklighet. Dess lycksalighetssträvan kan ej inskränkas genom något direkt yttre tvång eller genom hotelser, som blott kunna inskränka möjligheten att nå ändamålet men ej strävandets kraft att yttra sig i handlingar. Dess strävan går blott ut på att under föreliggande omständigheter nå största möjliga grad av lycka och är då oberoende av om större eller mindre medel härför finnas. Lycksalighetsprincipen är princip för ordnandet av de enskilda begärens och intressenas tillfredsställelse efter deras olika styrkeförhållande och förefintliga medel. Endast viljan själv kan inskränka sin självbestämmelse efter motivet, antingen genom att förhålla sig overksam gent emot begär och speciella intressen eller genom att låta den förnuftiga viljan framträda.

Framställningen av den förnuftiga viljan hos godtycket sker genom att en yttre makt realiserar möjligheten. Denna vilja har formen av ett ovillkorligt böra, och detta böra är något för den underkastade viljan yttre, trots att det hänför sig till något för henne absolut gott. Det för henne obetingat riktiga realiseras hos henne på ett yttre sätt. Tvånget har betydelse blott som yttre form av den förnuftiga viljan.

Det rena förnuftet tänkes på två sätt som en objektiv realitet, på två sätt förbundet med en sinnlig realitet. Som princip för en självständig kausalitet (varmed den fria viljan först är till) framträder det i det hos begärförmågan givna intresset (varmed kausaliteten konstitueras). Det tänkes vidare som motiv för en fri vilja (i denna tanke är förnuftet ursprunglig princip för kausalitet). Här kräves då en ny sinnlig realitet. Den vid intresset knutna idén om en praktisk lag är för sig tagen blott en *uppgift* att tänka förnuftet som giltig lag. Ur uppgiften kan satsen om förpliktelse härledas, men sättet för satsernas tillämpning är ej därmed givet. Den s. k. *naturrätten* är en samling dylika abstrakta rättsprinciper, som ligga inneslutna i begreppet om det rena förnuftet som viljans fordrande lag. Denna naturrätt anknyter till idén om förnuftet som viljans högsta lag i särskild förbindelse med idén om yttre förpliktelse.

Så långt den positiva rätten är av heteronom art, är dess högsta idé, oundgängligt nödvändig för rättens praktiska kraft, *idén om den högsta maktens berättigande*. Det rena förnuftet framträ-

der som krävande i den yttre makten. Skall föreställningen om plikten vara möjlig, måste makten kunna anses ge det bestämda uttrycket åt det rena förnuftets krav genom vissa viljeyttringar.

Den laggivande makten måste framstå som identisk i alla förändringar av given lag. Samhället in abstracto är, som enheten av alla viljor, blott en oupphinnlig riktpunkt i det förnuftiga praktiska medvetandets utveckling. Förnuftet kan blott realiseras i ett begränsat samhälle. Men inom detta måste dess krav vara allmängiltiga. Samhällets omfattning måste då vara noga bestämd, och det positiva rättssystemet måste så långt som möjligt ha logisk form, så att rättstillämpningen kan ske genom subsumtion av det enskilda fallet under en allmän regel. Härskarmakten måste göra sig gällande både som formell och reell enhet.

Måttet för rättigheten (150—60). Lagen och den till möjligheten lagstiftande personen äro måttet för bestämmandet av rättigheten. Förpliktelsen bestämmes lika ursprungligt som rättigheten, och måttet för rättigheten är den ovillkorliga förpliktelsens lag. Om idén om yttre förpliktelse är självständigt utbildad, vad är då detta mått?

Den realiserade lagen är ett ledat helt av lagar. Talas om lagens oinskränkta rätt, menas att lagen i varje sin särskilda yttring ger en särskild förpliktelse. En oinskränkt kompetens för härskarmakten innebär att med varje dess särskilda yttring är given en självständig rätt att kräva underordning under denna. Skall härskarmakten framställa det rena förnuftet som lag, måste den avge ett verkligt system av rättsbestämmelser, som konsekvent tillämpas. Då förutsättes en ursprunglig ordning för rättssättning och rättstillämpning, som binder härskarmakten, så att ingen dess yttring gäller som lag, om den ej framträder i bestämda former, och att den givna lagen gäller, så länge den ej på formellt sätt är ändrad. Bundenheten innebär endast en inskränkning i maktens rättighet: när den går ut över sina gränser, framställer den såtillvida ej det rena förnuftet som lag utan blir endast en faktisk makt, som man ej är skyldig att underkasta sig. Inskränkningen är principiellt grundad i den ursprungliga konstitutionen; den är i princip given i och med att härskarmakten är ursprungligen given som lag, vilket den är blott om den ö. h. förfar efter en viss ordning.

Den enskilda personen har rättigheter blott som ägande möjlighet att vara en förnuftig vilja. En sådan vilja är i vårt fall möjlig blott på ett yttre sätt hos den godtyckliga viljan som är riktad på sin egen frihet i given naturlig makt. *Häri ligger rättighetens mått.* Där friheten är rättighetens princip, är den grundläggande rättigheten integriteten av den fysiska personligheten som frihetens väsen in abstracto. Hit hör den naturliga makt, vari jag inlägger min vilja, vilken makt jag hänför till mina egna krafter, till en sak eller till en annans prestationer. Lagstiftaren måste efter det rådande föreställningssättet fixera de villkor, under vilka makten jämte viljans fasthållande vid den måste anses vara förhanden.

Att makten är rättsgrundande betyder, att dess förhandenvaro är grund till att den av samhället upprätthålles och vid kränkning återställes. Viljan avstår från den endast om hon ej lägger in sig själv i den tidigare maktens återställelse.

Den grundläggande rättigheten är *ingen mystisk makt över en person eller sak i och för sig* utan en makt att bruka den för sina egna ändamål. Detta ändamål är något som godtyckligt kan sättas, det står ej fast på förhand som bestämd princip för rättigheten. Rättigheten är den bestämdheten hos den godtyckliga viljan, att hon, såvitt hon fasthåller vid makten att bruka något, är ovillkorlig objektivt giltig princip för andra personers bestämda praktiska förhållande.

Viljan lägger in sig i makten att bruka föremålet men ej i det verkliga bruket som sådant, vilket blott är en speciell yttring av viljan. Hos äganderätten är maktens substans detta att föremålet är förhanden till ägarens disposition. Min äganderätt är kränkt blott om föremålet utan mitt samtycke hindras att vara medel blott för mina ändamål. I obligationsrätten är fordran ej någon yttring av den motsvarande rättsliga makten: för att fordra kräves ingen verklig makt. Den formellt korrekta fordringshandlingen anger, att jag verkligen lägger in min vilja i den naturliga makt till annans personliga prestation, som jag äger på grund av föregående fakta. Härmed gör jag min naturliga makt till rättslig makt. Genom att underlåta den personliga prestationen undandrar sig den skyldige att underordna sig den fordringsägarens makt, som just genom prestationen blir rättslig makt.

Makten att sälja är ett moment i egendomsrätten, men själva försäljningen som handling är intet moment i den säljandes rätt. Rättigheten består i makten, men maktens yttring är ej rättighet i samma mening.

Pliktvidrig kausalitet (160—8). Vid idén om yttre förpliktelse är skuld ingen väsentlig betingelse för pliktvidrighet. Börat är här blott objektivt och dess innehåll en viss yttre aktion från lagens sida. Den yttre makten, lagens representant anses äga konstant tendens att mot hinder genomföra lagens objektiva innehåll i de särskilda viljornas kausalitet. Pliktvidrighet äger rum närhelst trots denna tendens en mot lagens objektiva innehåll stridande viljekausalitet är förhanden.

Idén om yttre förpliktelse kan knappast genomföras utan allt inflytande från idén om egentlig förpliktelse. Men i den mån det sker, lägger man vid en skedd skadegörelse mindre vikt vid resultatet än vid den skadandes avsikt. Och själva förefintligheten av den naturliga makt, i vilken viljan lägger in sig själv, kan betraktas som orsak till att makten är utesluten från en person, från vilken den ej *får* uteslutas genom annan person, eller från den rätte ägaren. Men när viljan lägger in sig själv, kan hon ses som beslutande och handlande vilja: hon beslutar sig att ej släppa ifrån sig makten. Då önskar hon direkt att makten uteslutes från annan person, hon övar direkt en pliktvidrig negativ kausalitet. Denna utgår direkt från godtycket, när en viss avsikt framträder som verksam orsak. En sådan godtyckets kausalitet kan alltid bedömas som pliktvidrig. Konstateras pliktvidrig sinnesbeskaffenhet, är den blott symptom på att viljan över en föredömlig kausalitet (när ej sinnesbeskaffenheten själv övar den).

All yttre förpliktelse har till princip den makt, som representerar lagen. Pliktvidrighet är här viljans uppresning mot makten: när hon fattar ett beslut, tar hon ej tillräcklig hänsyn till att hon är underordnad; den pliktvidriga kausaliteten innebär pliktvidrig sinnesbeskaffenhet. I någon grad är här alltid fråga om försyndelse mot den inre lagen, men ur synpunkten av yttre förpliktelse ligger sinnesbeskaffenheten i själva den faktiska uppresningen utan alla vidare moraliska kvalifikationer. Vikten ligger på att en viss yttre verkan framgår ur viljan som orsak. Den fria viljans uppresning hotar maktens bestånd.

Yttre förpliktelse i rättsutvecklingen (168—82). I varje positiv rätt, som hänför sig till en stats inre förhållanden, förekommer idén om yttre förpliktelse i samband med idén om en högsta berättigad tvångsmakt, statsmakten själv, som i det yttre realiserar rättens krav. Maktens rätt innesluter i samma mån de underkastades förpliktelse, underkastelsen är rent tvång och bör äga rum med hänsyn till det i och för sig goda, som realiseras hos den tvingade.

I den tidigare romerska rätten härskade i fråga om äganderätten föreställningen om personlighetens naturliga makt i dess grövsta form. Enligt Kohler är i den allmänna rättshistorien förmögenhetsrätten ursprungligen gemensam. När begreppet om privategendom utbildas i fråga om lös egendom, stöder det sig på idén om personlighetens abstrakta rätt i avseende på sin fysiska tillvaro. Äganderätten till fast egendom grundas på det faktiska besittningstagandet. Betecknas egendomen som blott min, kan det bero på att mitt arbete frambringar ett högre bruksvärde hos saken; jag framträder på ett särskilt sätt som förfogande över saken. Rätten till privategendom grundas på min faktiska makt. Den enskildes välfärd och behov äro ej måttet vid rättens tillämpning.

I förmögenhetsrättens utveckling möter samma föreställning. Besittningsförhållandet uttrycker personens andliga eller fysiska kraft. På samma sätt är idéfinnarens rätt i nutiden genomsyrad av maktsynpunkter. Och alltjämt har den privata äganderätten till högsta bestämmande princip den satsen, att till besittningslös sak blir den person ägare, som först får den i sin besittning, utan hänsyn till om han behöver den för sin välfärd eller behöver den bättre än andra. Var och en är ägare till allt, han kan komma i besittning av genom att använda den makt, som de ekonomiska förhållandena skänka honom, och sin egen personliga förmåga, blott andras redan givna rätt ej kränkes. Och när han genom sin vilja överför sin naturliga makt över ett föremål till en annan, skapar hans vilja en äganderätt åt den andre. Vid testamente är äganderätten så omedelbart knuten vid den över saken disponerande viljan, att den beror av hennes disposition, även sedan hon upphört att verka. (Allt detta hindrar ej, att egendomsinstitutet i flera hänseenden är bestämt av den individuella välfärdens princip.)

Det rättsligt bindande löftet innebar tidigast, att man svor bort sin person, varmed löftesmottagaren vann makt att frampressa prestationen. Man häftade med liv, ära och frihet för löftets fullgörande. I nutiden svarar man med sin förmögenhet för det ekonomiska löftet. Inom växelrätten, vid borgensförbindelser, vid den romerska rättens fyra konsensualkontrakt binder man sig själv som förmögenhetsrättsligt subjekt vid löftestagarens makt. Även vid lånehandlingar, där den lovande måste ha erkänt valutas mottagande för att bli förpliktad, spelar löftet som sådant en avgörande roll.

Privatstraffet innebär att den kränkte får tillfoga den kränkande ett motsvarande mått av lidande, utan hänsyn till gagnet härav för den kränktes allmänna välfärd. Tillfredsställelsen av hämndbegäret är ej det ändamål, som framträder i rättsidén: intet ändamål grundar den kränktes rätt, utan vikten ligger på makten över den kränkandes person. Den kränkte bör få igen den förlorade makten eller få en ersättning därför. Vederlaget äger ekonomiskt bruksvärde resp. det är ett medel att höja den nedsatta personliga vitaliteten. Man får ta ut en liknande individuell vitalitet eller tillfoga ett liknande lidande.

Privatstraffet tillämpas även på förhållandet mellan den objektiva rätten som yttre makt och den individuella personen. Är skuld villkor för straffbarhet, uppställas blott strängare krav för antagandet av en viljekausalitet. Men maktsynpunkten är alltjämt bestämmande. Den rättsliga härskarmakten skall upprätthållas som sådan utan hänsyn till ändamål, som ligga utom den.

I det äldre Rom uppstod på självhjälpens grundval idén om staten som den makt, som upprätthöll den enskildes rätt och som just i denna egenskap var den objektiva privaträttens bärare. I den moderna folkrätten upprätthålles den subjektiva rätten alltjämt genom självhjälp. Och i civilprocessen är det avgörande överlägsenheten i bevisningsstriden, parternas och deras sakförares förmåga, en förfinad form alltså av självhjälpsprincipen.

Yttre förpliktelse i statsrätten (182—90). Vi ha yttre förpliktelse i statsrätten, när statsintresset ej binder rättsbestämmelse och rättstillämpning och när den enskilde ej är berättigad mot staten själv. Makten är då det ursprungliga rättssättande subjektet och subordinerar ej under rätten. Den har ej till upp-

gift att realisera rätten utan är själv rättens bärare. Rättens realitet är yttre makt.

När statsintresset binder statsmakten, måste det framträda i själva den objektiva rätt som reglerar statsmaktens rättsliga ställning och förpliktar den. Så i den moderna folkrepresentationen, där även den väljande folkviljan är juridiskt bunden av statsintresset, och i den konstitutionella monarkien, där monarken blott äger att befalla i statens namn. Statsintresset är här en pliktprincip, som står över statsmakten.

I orientaliska despotier anses monarken äga personlig rätt att öva imperium, även om han psykologiskt och etiskt kan vara nödgad att ta hänsyn till statsintresset. I den romerska republiken var överhetspersonen inom vissa gränser folkets herre, och folket miste sin rättsliga makt, när valet hade skett. Konsuler och pretorer övade rent monarkiska funktioner, bekläddе imperium. Ingen gräns var uppdragen mellan den sfär, där överhetspersonen framställde statsintresset, och det område, där han framträdde som blott privatperson. Hans kompetens var högst ofullständigt uttryckt i lagform, och gränsens vidd berodde av den personliga förmågan att göra sig gällande.

Grekisk och romersk statsrättsvetenskap kände ej heller idén om statsintresset som högsta pliktprincip. Aristoteles ser statens rättsliga enhet endast under det personliga herraväldets synpunkt och har ingen tanke på att statsintresset självt skulle taga sig uttryck däri. För Cicero är staten folket: den i folkförsamlingen organiserade folkviljan framställde den högsta makten, från vilken all annan makt utgick. Rättsrealiteten var makten själv. För medeltiden stodo monark och folk mot varandra som kontraherande parter: den personliga statsmakten var för sig berättigad utan hänsyn till det allmänna intresset.

I den grekiska och romerska rätten var *den subjektiva offentliga rättigheten* okänd. Den i individuellt intresse bestämda politiska rättigheten var helt enkelt individens personliga rätt att styra eller delta i styrelsen. Här fanns ingen idé om individens rätt mot staten.

Ihering mot maktteorien (191—201). Enligt Ihering kan ej maktteorien genomföras gent emot den subjektiva rättens substans inom privaträtten. Det väsentliga i denna rätt skall vara *det rättsligt skyddade intresset.*

Tvistepunkten gäller enligt Ihering följande. Den objektiva rätten kan betecknas som allmän vilja, emedan det är väsentligt för rätten att bli realiserad och förutsättningen därför är makt. Men det går ej att förlägga den subjektiva rättens substans till den subjektiva viljan. Enligt Hegel är rättens ändamål ej blott tillfredsställelse vid det blotta viljandet, ej den njutning som är knuten vid att det ändamål uppnås, för vilket den viljande är intresserad. Då den objektiva rätten skyddar viljandet sker det ej för att trygga möjligheter att tillfredsställa intressen utan för att bereda den njutning, som omedelbart ligger i det ohindrade viljandet självt.

Häremot anför nu Ihering följande. All positiv rätt erkänner barn, vansinniga o. s. v. som subjekt för förmögenhetsrättigheter. Och det kan här ej vara den framtida viljan, som skyddas. Obotligt vansinniga kunna ej äga någon framtida vilja. Vid omyndigas rättigheter skall enligt teorien förmyndaren vara den berättigade: endast han disponerar över rättens föremål och kan känna njutningen vid det blotta viljandet. Efter intresseteorien kan däremot myndlingen fattas som den berättigade, ty användningen av tillgångarna sker för honom. Låge den subjektiva rätten i viljandet, måste alla överenskommelser äga bindande kraft, även om den ena parten ej hade ringaste glädje av den inskränkning, som pålades den andre. Men åtminstone i den romerska rätten hade viljan sitt mått och sitt mål i intresset. De romerska rättsformerna motsvarade alltid ett samfärdselintresse eller ett rättfärdigat etiskt intresse, ej skämt och nycker.

Ihering förblandar den socialpsykologiska synpunkten med den juridiska. Psykologiskt är det allmänna eller sociala intresset grunden till rättsidéns praktiska kraft. Ih. frågar ej, vad som efter den positiva rätten framträder som rättsgrund till den privata subjektiva rättens uppkomst. Efter de idéer, som ligga i den positiva rätten, är den till väsentliga delar bestämd av viljemaktens princip. Ih. misstolkar vidare Hegel, som icke utan vidare förlägger viljan som ändamål i den subjektiva rätten till njutningen vid det blotta viljandet. Hegel låter ej all rätt uppslukas av den formella rätten, som för honom blott är det logiskt lägsta stadiet i rättens utveckling. Över denna rätt ställer han den viljans rätt, som har sitt innehåll i den subjektiva välfärden, som ger rättskraft åt den abstrakta rättens realisering. Den

högsta subjektiva rätten är den pliktbestämda viljans rätt, såvitt personen i och med sin pliktenliga verksamhet för objektiva ändamål vill just sin lycka i dessa ändamåls realisering. Och den abstrakta rätten är väsentligen en vilja att *bruka* saken för att tillfredsställa egna intressen. Icke den okvalificerade makten är den abstrakta rätten, utan denna är en av viljan fasthållen makt att bruka föremålet.

Är jag en berättigad princip för förpliktelse, så är det alltid min vilja som tänkes som berättigad. Endast genom relation till den berättigade viljan kunna behoven upptas i rättigheten. Intresset är bestämt av den berättigade viljan. I fråga om den potentiella personligheten hänför sig rätten, som skyddar behoven, till väsendets potentiella sida. Viljans aktualitet kräver tillräcklig insikt i möjligheten att bruka makten till subjektets möjliga ändamål. Maktsynpunkten dominerar även här.

Förmyndaren har ej rätt att godtyckligt bestämma över myndlingens förmögenhet och har ej heller rätt att bruka den för sina egna ändamål. Hans makt är ej en rättighet utan en plikt. I st. f. myndlingens aktuella vilja träder hans möjliga vilja till det egna bästa i allmänhet. Viljans objekt skall tillgodoses, och bortfaller viljan, träder i dess ställe viljans sekundära ändamål, det som är ändamål för henne: hennes möjliga yttring; detta ändamål är icke makten utan tillfredsställelse av behov och har som ändamål trätt omedelbart fram som princip för andras förpliktelse. Principen om behovens tillfredsställelse i allmänhet, den omyndiges bästa i allmänhet är här det bestämmande, när personen genom sin möjliga vilja till godtycklig frihet framstår som ändamål i sig själv. Ändamålet måste generaliseras för att med förpliktande kraft framställa den enhetliga personen som självändamål.

Maktteorien fordrar ej, att alla fördrag skola vara bindande. Skall en viljemakt ha rättslig betydelse, måste dess föremål äga erkänt bruksvärde. För privaträttsidéens praktiska kraft fordras ett bakomliggande intresse för samfärdselns villkor, som bestämmer den sfär, inom vilken rättsidéerna få tillämpning. Det kan då också begränsa denna sfär.

Yttre förpliktelse i naturrättsläran (201—10). I den nyare naturrättsläran har idén om yttre förpliktelse starkt påverkat

försöken att klargöra innebörden av idén om rättens ovillkorligt bindande kraft, vilken idé uttages ur den positiva rätten själv.

För Kant innebär den rättsliga förpliktelsen blott kravet på ett rent yttre förhållande till annan person utan avseende på drivfjädern. Den förpliktelse, som avser det blotta handlingssättet, kan endast fastställas om den motsvaras av rätten att tvinga, om tvånget från synpunkten av den tvingades egen vilja är förnuftigt, om den berättigades lagenliga tvång på ett yttre sätt hos den tvingade framställer förnuftets autonomi. Godtyckets frihet är den sida hos subjektet, med hänsyn till vilken det är berättigat. Man saknar blott hos Kant en närmare förklaring av hur det förnuftiga väsendet kan vara ändamål i sig. Vi ledas till godtyckets möjlighet att som stående under lagenligt tvång framställa förnuftets autonomi.

I det rättsliga naturtillståndet framställer den *möjliga* förenade viljan som tvångsmakt lagen själv i hela dess allmänhet. Denna idé gör att tvånget betraktas som en realisering av lagen. Då kunna olika viljor anse sig framställa den möjliga förenade viljan. I det civila tillståndet blir hon en *verklighet* som högsta tvingande makt, vilken genomför den särskilda berättigade viljan. Så får den enskilde sin objektiva rätt. Tvånget att ingå i staten är en realisering av lagen.

Som allas förenade vilja blir den allmänna viljan mer än en yttre makt för den bundna viljan: den allmänna viljans beslut är den enskildes eget. Den allmänna viljan förbinder omedelbart som lagens egen verklighet, vilken ligger till grund för varje rättslig förbindelse och även i naturtillståndet ligger till grund som idé. Även Fichte identifierar rättslagen med allas förenade vilja och fattar statsmakten som förbindande endast så långt den kan anses vara buren av en sådan vilja. För Rousseau var den allmänna viljan den enda verkliga statsmakten i rättslig mening; den allmänna viljan utövar rättslig makt i och med sin blotta tillvaro. Även hos Hobbes skymtar tanken om den förenade viljan som berättigad tvångsmakt.

Likväl måste naturrättsläran även uppta kontraktssynpunkten. Staten är ett härskarförhållande, i vilket den härskande makten realiserar rätten gent emot och även till förmån för den behärskade. Man är främmande för den tanken, att de särskilda viljorna äga sin enhet i ett allmänt ändamål, som till sin kraft

är beroende av deras tillfälliga verksamhet men likväl inhärerar i dem. Viljan är ej något för individen yttre men äger dock härskarmakten, i det hon helt vilar på de enskilda viljornas egen fria förening för gemensamma ändamål, varvid envar egentligen blott vill tillfredsställelsen av sina egna intressen. Hon kan tydligen ej befalla och tvinga, ty så länge den förenade viljan består, stå de särskilda viljorna i överensstämmelse med henne och äro ej föremål för dess härskarmakt. För att få en härskande vilja måste då den förenade viljan flyta över i en särskild vilja, som står som härskare gent emot övriga viljor.

Hos Hobbes blir hon en särskild enskild eller generell vilja, reellt skild från den förenade viljan. Hos Rousseau den i rättssättningens akt tillfälligt förenade viljan, som efter lagstiftningsakten kan anses stå emot de enskilda viljorna. Här inskjutes en exekutiv makt som den egentligt härskande men måste för att vara rättslig makt nöja sig med att realisera den i lagstiftningsakten givna förenade viljan. Förhållandet mellan en särskild vilja och de övriga är av privaträttslig art och kräver en privaträttslig rättsgrund. Denna blir *fördraget*.

Underordningen under en högre makt måste för att vara rättslig vila på eget fritt beslut. Friheten är rättssubjektiviteten, vars substans ej kan avyttras. Den tillhör individen som fri vilja oberoende av vad han tillfälligtvis vill. Kontraktet är den sökta rättsgrund, som gör det möjligt att fatta härskarmakten som en vilja, den där framställer lagen själv. Som lagens egen verklighet realiserar den hos de särskilda viljorna de naturliga rättigheter, som därförutan blott äro tänkta in abstracto.

Så drives man till privaträtt för att få en härskarmakt och till offentlig rätt för att kunna ge makten rättsgrundande kraft. Hos v. Haller, v. Seydel och Bornhak möter något liknande i primitivare form. Härskaren innehar ursprungligen all rätt i staten, mot honom ha undersåtarna blott skyldigheter, ej rättigheter. För att undgå en rent naturlig rätt utan konkret realisering göres den historiska härskarmakten absolut identisk med rätten. Då makten bäres av en individuell eller generell vilja, blir förhållandet till undersåtarna privaträttsligt, ett egendomsförhållande; rätten mot undersåtarna blir folkrättslig, och naturrätten blir den objektiva rätt, som bestämmer den givna subjektiva rätten.

Yttre förpliktelse hos den historiska skolan (210—20). Naturrätten behärskas av den i lagrätten realiserade idén om yttre förpliktelse. Den s. k. rättshistoriska skolan behärskas av samma idé, sådan den är verksam i sedvanerätten. Men den vantolkar lagrättens innebörd genom att ensidigt fasthålla sedvanerätten. Vi följa här Stahls och Lassons framställningar.

Enligt Stahl är rätten den i nationen levande sedliga ande, som framträder i den yttre genom sin egen naturliga makt bestående ordning, som gör sig gällande på mekaniskt sätt. Lagrätten uppstår på grundval av det rättsmedvetande, som gör sig gällande i sedvanerätten. I fråga om lagrätten har detta medvetande sitt säte hos överheten. Den personliga statsmakten skapas av rätten och är ett medium, varigenom den i lagrätten fortbildar sig, och därjämte medium för dess herravälde.

Det rättsligt förpliktande är ytterst rättsordningen, som mekaniskt uppehåller sig själv. Den positiva rätten har sin förbindande kraft som en förnuftig men tillika yttre makt, som gör sig gällande hos viljan. Rättsplikten riktar sig endast mot handlingar och kan framtvingas. Den subjektiva rätten är en ur rättens egen sedliga makt härledd men hos personen inneboende sedlig makt gent emot andra.

Lasson bestämmer rättsförhållandet som yttre makt. Då rätten uppställer krav, bekymrar den sig ej om det inre livet. Det positiva i rätten, som ger bestämd form åt den abstrakta rättvisan, ligger i folkanden, i folkets inre liv och andliga bestämdhet. Rätten uttrycker och uppbär folkets egen andliga enhet och är därför organisk och nationell. Folket äger sin frihet just i sin underordning under den positiva rätten, som till sitt inre är det allmänna praktiska förnuftet, sådant det yttrar sig i folkets medvetande. Det är den organiska enhet, dit människan som medlem av nationen hör, och bestämmes i rätten endast av sitt eget väsen. Detta är rent inre och är ej som sådant givet i rätten utan endast i en yttre framställning. Statens vilja är det naturliga nationella rättsintresset som en i sinnena härskande makt, som skapar sig särskilda organer för en verksamhet, som verkar med en naturlags nödvändighet. Denna vilja, som realiserar sig själv, är den objektiva rätten, sedd från sin maktsida.

All rätt består oberoende av människans vilja. Den ende

innehavaren av härskarrätten och den enda rättssättande makten är staten själv, även om den *yttrar* sin vilja genom de i rätten själv bestämda personerna.

Den subjektiva rätten är befogenhet, och rättsplikten är av specifikt negativ natur: befogenheten får ej kränkas.

Den historiska skolan är så i likhet med naturrättsläran behärskad av idén om yttre förpliktelse. Rättens realitet är för båda yttre makt. Rättslig förpliktelse innebär, att det från makten utgående tvånget realiserar det för viljan riktiga förhållandet. Den subjektiva rätten är godtyckets frihet. Men rättens realitet är hos Stahl och Lasson ej den personliga statsmakten utan den naturliga makt det nationella rättsmedvetandet äger, när det verkar en fix yttre ordning.

Savigny och Puchta hade sökt visa, att den positiva rätten ej är en produkt av något godtyckligt beslut utan av det nationella rättsmedvetandet, som *direkt* verkar en fast yttre ordning i sedvanerätten och indirekt i lag- och juristrätten, där det fixeras i överhetens medvetande eller i rättsvetenskapen. Icke den personliga statsmakten själv är rättsverkligheten och grunden till den positiva rättens giltighet utan den naturliga makt, som ligger i den av det nationella medvetandet burna yttre ordningen, vilken makt som rättsverkligheten står över den personlige härskaren.

Folkanden är en universell praktiskt personlig enhet, varav individen i väsentliga moment är bestämd, och tillika en inre bestämning hos honom. Den yttre makten är väsentligen adekvat med det rena förnuftet och kan därför på ett yttre sätt framställa det.

Stahl och Lasson ha rätt i att folkets nationella rättsmedvetande såsom en makt, vilken yttrar sig i seden, blir rättsförnuftets realitet i sedvanerättens bindande kraft. Seden, bestämd av folkkaraktären, utbildas i oupplöslig förening med föreställningen om att sedens innehåll är det ur rättvisans synpunkt riktiga. I sedens makt blir rättsförnuftet praktisk lag. Men den bestämmande myndigheten behöver ej efter *lagrättens* idé få sin rättsställning bestämd av sedvanerätt. Lagrätten står efter sin princip över sedvanerätten.

Enligt Stahl och Lasson skulle för lagrättens giltighet krävas, att den assimilerades med den bestående ordningen, när den

kommer i fast övning. Men efter sin idé har den rättsförbindande kraft i och med publikationen eller på den bestämda tid, då den träder i kraft. Vi ha här alltså en annan rättsrealitet än den i vanerätten givna!

Enligt båda de behandlade riktningarna är rätten även medel för ett ändamål, men ändamålet är ej rättsrealiteten. I naturrättsläran har ändamålet betydelse blott som faktisk drivkraft till kontraktet eller viljeföreningen. Rätten är medel för ändamålet, men rätten får sin förbindande kraft från kontraktet eller den förenade viljan. Enligt Stahl och Lasson har rätten ytterst sitt värde som medel för sedligt-religiösa ändamål. Ändamålet ger tillvaro åt den naturliga makt, som det materiella rättsmedvetandet äger i sin produkt, den bestående ordningen, men förbindande praktisk lag är blott denna naturliga makt.

Yttre förpliktelse hos Jellinek (221—30). Den riktning, dit Jellinek hör, anser staten vara ett realt subjekt för rättslig härskarmakt. Detta subjekt står över den personlige makthavaren men äger likväl hela sin tillvaro i honom.

Staten är till sitt sociala väsen ett visst slag av områdeskorporation. Korporation är en teleologisk personenhet, där det enhetliga ändamålet direkt verkar som gemensam riktning hos viljorna genom en nödvändighet, som likformigt binder alla. Det allmänna ändamålet är för sig självt nödvändigt, det går före det enskilda intresset och bestämmer omedelbart till samverkan för dess skull. Tendensen till samverkan är ursprunglig och bestämd av föreställningen om allas samhöriga bundenhet. Organen äro av det allmänna ändamålet bestämda att planmässigt leda dess realisering, medlemmarna att under deras ledning delta i dess realisering. Organen bilda och bära det allmänna ändamålet som vilja; ändamålet blir verksamt som vilja endast genom att organen göra dess realisering till sin princip. I deras individuella viljor finns en enhetlig allmänvilja, organviljan *är* den allmänna viljan, ty den enhetliga principen för organens verksamhet är föreställningen om det allmänna ändamålets nödvändighet. Den allmänna viljan står ej bakom organen och representeras ej av dem, utan hon är den enhetliga principen för deras viljor och är så styrande vilja. Genom denna förmedling blir det hela självt en organiserad allmän vilja genom medlemmarnas av ända-

målet bestämda underordning under allmänviljan. Denna är på en gång styrande vilja och korporation.

Den suveräna staten är den områdeskorporation, som ytterst grundar all inom området gällande rätt. Rättsmakten är det allmänna ändamålet som varande en allmän vilja i den av ändamålet bestämda enskilda organviljan. Genom sitt motiv är viljan allmänvilja. Den allmänna viljan, som är berättigad härskarvilja, är endast den vilja, som framställes av den av det allmänna bestämda organviljan.

(Kritik.) Att det allmänna ändamålet här bestämmer viljan innebär, att denna bestämmer sig själv och beslutar att uppta ändamålet som motiv. Det allmänna ändamålets kraft i härskarviljan är den enskilda viljans egen kraft. Den allmänna viljan som rättsrealiteten blir hos denna skola tvetydig. Jellinek vill ej erkänna, att statsorganen som personer ha något som helst imperium. Hos Hänel är den särskilda organviljan som allmänviljans ursprungliga bärare den berättigade viljan. Man kommer ej ifrån den särskilda viljan som övande rättsligt imperium, och Jellinek gillar i det hela naturrättslärans härledning av statsordningens rättsligt bindande kraft på grund av fördrag. Ändamålet är här ingen yttre makt utan blott en på visst sätt kvalificerad möjlig bestämningsgrund för den särskilda viljan. Det allmänna ändamålet kan endast inifrån den särskilda viljan själv göra sig gällande förmedels föreställningen om dess nödvändighet. Det är ett motiv, som är blott möjligt men på samma gång nödvändigt att upptaga.

Är motivet statens princip, så är det också den till staten hörande rättsrealiteten. Men skall ändamålet också vara yttre makt, så måste man gå över till den särskilda viljan. Den ursprungliga tendensen var emellertid den att fatta rättsrealiteten som liggande i det allmänna ändamålet som motiv och som duglig att vara innehåll i principen för egentlig förpliktelse. Det var då möjligt att fatta statsorganet så, att det, verksamt på ett visst sätt, ger uttryck åt vad det allmänna ändamålet som lag kräver för det särskilda fallet. Därmed kan staten = korporationens rättsliga enhet vara den i den aktuella personens eget medvetande givna inre lagen, vars innehåll på ett allmängiltigt och nödvändigt sätt fastställes av personer, som kallats därtill av lagen själv.

Är organviljan en särskild vilja, i vilken den allmänna viljan

som berättigad härskarvilja blott framträder, så måste den rättsenligt härskande allmänviljan primärt vara given för sig och bestämmer den särskilda vilja, i vilken den träder fram och vari den har sitt organ. Då kräves en särskild organisationsordning (Hänel), bestämd av den allmänna viljan som berättigad härskarvilja, för att den skall kunna framträda i en särskild vilja.

Den kan ej göra det utan att de särskilda viljorna tillika framträda som på bestämt sätt förpliktade genom den vilja, som är till före varje organiserad statsmakt. För att statsviljan skall kunna vara den inom statsområdet allena gällande rättsrealiteten kräves en rättsligt oinskränkt statsvilja som den ursprungliga grunden till den statsmaktens rättsliga bundenhet, som är nödvändig för dess rättsliga tillvaro. *Statsviljan binder sig själv* för att äga rättslig tillvaro och binder så organen (Jellinek). De bindas av en före organisationen förefintlig statsvilja, som i detta avseende är rättsligt obunden.

Den rätta lösningen vore denna. Över alla korporativa organ står det allmänna ändamålet som lag. Denna lag kan vara given i och för sig före alla korporativa organ och kan i rättsmedvetandet bestämma korporationens organisatoriska karaktär. Statens ändamål betyder då ur folkrättslig synpunkt, att detta ändamål som rättsrealitet ej är underordnat någon annan stats ändamål. Som princip för förpliktelse är statsviljan själv ej rättsligt förpliktad; den är det allmänna ändamålet självt, så långt det framträder i lagens form. Då innebär rättssättningen att ett organ, bestämt genom lagen själv, bestämmer vad ändamålet som lag kräver. Statsviljan är som handlingsförmåga själv bunden av den satta rätten.

Enligt Jellinek har individen rättigheter mot staten som härskarmakt. Staten är en korporation, varigenom alla äro leder i den allmänna statsviljan, förenade genom den gemensamma bestämdheten av det allmänna ändamålet. Då blir konsekvent ändamålet (korporationen) rättsgrundande. Varje rättssubjektivitet är betingad av att subjektet på något sätt i sig framställer lagen själv, som ensam är princip för förpliktelse. Individen har ändamålet som självständigt motiv; lagen som princip för förpliktelse är det allmänna ändamålet som möjligt motiv. Så är det allmänna ändamålet här högsta lag, och ändå skola subjektiva rättigheter uppstå genom den rättssättande statsmaktens självbindning!

Yttre förpliktelse hos Boström och Sahlin (230—240). Enligt Boström är staten förnuftigt verksam i sinnevärlden blott som ett universellt förnuftigt ändamål, som bestämmer människans vilja. Staten är en faktisk förnuftig vilja, som genom sin närvaro i och sin självständiga makt över de särskilda viljorna realiserar det universella förnuftsändamålet. Dess vilja står under rättslagen, som förpliktar den. Rättslagen är statens förnuft som dess förpliktande lag och reglerar motsvarigheten mellan rättigheten och skyldigheten på ett sådant sätt, att förnuftets form blir genomförd i yttre personliga förhållanden. Det rena rättsförnuftet är en lag, som äger sin bestämdhet i statsändamålet som möjligt motiv.

Så synes varje verklig förpliktelse bli egentlig förpliktelse eller innebära en allmängiltig och nödvändig handlingsregel som motiv, genom vars upptagande viljan gör sig själv till absolut självständig princip för sin kausalitet. Konsekvent blir rättslagen statsmaktens särskilda lag på det sättet, att denna har till uppgift att ö. h. vara rättsutsägande och rättsuppehållande. Staten är en av ett förnuftigt ändamål enad organism med förnuftiga viljor som organer. Organen äro högre och lägre, men de lägres underordning är ej underkastelse utan fri underordning på grund av det förnuftiga ändamålet, som är medlemmarnas eget ändamål.

Men här kommer makttanken emellan och hindrar Boström att utföra sin åsikt i denna riktning. Inom statsområdet är det endast staten själv som härskarmakt, som i egentlig mening är rättsligt förpliktad. De underordnade organen äro det endast som organ för staten som härskarmakt, och för de privata personerna finns endast ett tvång att hålla sig inom vissa av statens lagar betecknade gränser. Tvånget framträder närmast ej som förnuftigt. Väl måste det realisera ett förnuftigt praktiskt värde för den tvingade själv och värdet vara bestämt av det förnuftiga ändamål, för vilket tvånget är medel. Den frihet, som är innehållet i den privata personens juridiska rättighet, är godtyckets, som vill sin egen frihet i naturlig makt. Den praktiska lagen framträder som yttre makt, och tvånget är en yttre framställning av den förnuftiga viljan.

Den fria verksamhetens bestämdhet är enligt Boström likgiltig vid den privata personens juridiska rättighet, blott den faller inom en viss yttre sfär. Såvitt då fråga är om den privata per-

sonens rättsliga förpliktelse, är statsändamålet icke för sig självt rättslagens realitet utan först den av detta ändamål bestämda statsviljan som härskarmakt. Den härskande viljan är den förnuftiga lag, som gör den privata personen till rättssubjekt. Samma vilja bestämmer statens rättsplikt mot den privata personen, vars rättigheter ej bestämmas direkt genom rättslagen som inre lag för staten utan blott genom *statsmaktens självbindning*. Rättslagen fordrar av staten som härskarmakt, att den binder sig själv på visst sätt. Dock har Boström själv ej förmått utvinna denna nödvändiga konsekvens av hans egen lära.

Idén om egentlig förpliktelse framträder starkare hos Boström än hos tyskarna, i det rättslagen för honom är en över statsmakten stående, för sig själv bestämd inre lag. Så blir rättsförhållandet å ena sidan bestämt redan av statens inre lag, och de rättssättande statsorganen äro av lagen själv bestämda att i särskilda fall utsäga vad lagen kräver. Men å andra sidan blir rättsförhållandet gällande först genom en sådan viljeyttring av den härskande makten, i vilken denna beslutar att realisera det.

Sahlin går längre än Boström i fråga om rättslagen som för sig själv bestämd inre lag. Han fattar i det hela den till rätten hörande förpliktelsen som inre förpliktelse. Rättslagen är positivt bestämd även för den enskilda personen, i det den fastställer en högsta bestämningsgrund, en maxim eller högsta grundsats som den enda, genom vilken det rätta handlingssättet är möjligt. Lagen framställer en viss handlingsregel som principen för viljans självständiga kausalitet. En person är aktuellt rättssubjekt först som moraliskt fri vilja. Men även hos honom kommer idén om yttre förpliktelse in.

Den moraliska friheten grundlägger personens karaktär av rättssubjekt. Men den frihet, som är rättighetens innehåll, är godtyckets frihet, som endast utifrån kan bli material för lagens reglerande verksamhet. En rättighet hör till personens handlingsfrihet inom en viss sfär inom sinnevärlden.

Motsatsen framträder f. ö. i hela den moderna juridiken. Enligt normteorien är varje rättssats en befallning av en därtill kvalificerad vilja. Befallningen är bindande därför att den utgår från en viss därtill kvalificerad vilja. De, som bestrida normteorien, vilja ersätta normen med primärt berättigande rätts-

satser, vilket innebär att man lämnar den juridiska betraktelsen för att slippa ifrån idén om yttre förpliktelse.

Slutbetraktelser (241—50). När rättsrealiteten i lagrätten ses i ljuset av idén om yttre förpliktelse, glider man mellan den förenade viljan och den särskilda viljan. Endast den förra duger emellertid till rättsrealitet. Att idén om yttre förpliktelse dock hållit sig uppe, beror av vårt medvetandes naturliga bundenhet vid det, som kan sinnligt åskådas, samt på att det finns en allmän tendens till viljeförening för det i rättsreglerna fixerade ändamålet, alltså en generellt sett förefintlig förenad vilja. Så blir det möjligt att i viss grad se statsorganen som blott organer, och så kan man liksom överskyla det nödvändiga antagandet av den särskilda viljan som en rättsrealitet. Slutligen ligger alltid idén om det rena förnuftet som inre lag på något sätt bakom som stödjepunkt för idén om yttre förpliktelse.

Sedvanerätten har ej heller den för den formellt fulländade rätten erforderliga objektiviteten och bestämdheten. Den subjektiva rättskänslan blir i viss grad bestämmande, då gränsen mot seden ej är bestämt given. Genom att övergå till lagrätt blir rätten självständig gent emot den vid känslan bundna moralen och den blotta seden.

Den verkliga rättsrealiteten blir där det allmänna intresset som möjlig bestämningsgrund. Den är en i medvetandet ursprungligt given inre lag och bestämmer som sådan organen, när dess fordringar fastställas i särskilda fall. Som möjligt men objektivt giltigt motiv framträder motivet i lagens form med rättens allmängiltighet och nödvändighet. (I sedelagen kvarstår alltid det relativa ändamålet i sin oförändrade gestalt.) När den allmänna viljan är given som sådan, är redan det allmänna intresset självt givet som inre rättslag.

Skall nu lagrätten äga sin realitet i en allmän vilja som yttre makt och kan denna viljas allmänhet ej förläggas till innehållet eller motivet, så måste allmänheten ligga i formen eller däri att de särskilda personernas genom överenskommelse förenade vilja. Det gemensamma ändamålet bestämmer ej i sin allmänhet den enskilda viljan utan betingas av ett gemensamt beslut att samverka för det för envar nyttiga. Denna vilja bestämmer den enskilde inifrån. Den står över individerna, som bestämmas av den i sin verksamhet för sina ändamål, därest viljeföreningen har be-

tydelse för de enskildas väsentliga särändamål. Om ändamålet alltjämt är detsamma, det allmänna bästa, så är viljan en reell enhet. Formell enhet har hon, om ändamålet är fixerat i bestämda regler för verksamheten som uttryck för rättsförnuftets krav. De av organen givna reglerna ha rättslig giltighet därför att den förenade viljan, som fasthåller vid av henne själv bestämda regler för sin yttring, gör till sin egen organens vilja, som yttrar sig på visst sätt.

Ej blott naturrättsläran utan även nutida juridik betecknar som rättslig härskarmakt den genom överenskommelse förenade viljan. Det ömsesidiga erkännandet av normen grundar rättsregeln: den blott formella föreningen av viljor i gemensamma normer, i vilka den ene förpliktas mot den andre, gör dessa normer rättsligt bindande. Så utgår den moderna statsrättsvetenskapen från folksuveräniteten som statens enda möjliga grundval.

(Kritik.) Viljeföreningen får en viss grad av tillfällighet i den särskilda viljans beslut. Den särskilda viljan är ej delaktig i den förenade, om hon sätter sig emot de medvetet fattade rättskraven men tvingas att lyda. Hon är då ej riktad på det i den positiva rätten fixerade gemensamma ändamålet. I sådant fall är rätten till blott som en uppgift men ej som realiserad. När lagen framträder som tvångsmakt mot den motsträviga viljan, blir den en särskild vilja, som står emot en annan särskild vilja men likväl själv blir rättsrealiteten. Det blir dock nödvändigt att förlägga rättsrealiteten till de författningsenliga organen, som själva bli berättigade på grund av en föregående viljeyttring från folkets sida.

Den av yttre förpliktelse bestämda lagrätten innesluter med nödvändighet idén om den särskilda viljan som rättsrealitet. Och så kommer teorien att söka olika privaträttskategorier för att klargöra idéns innebörd. Men det offentligträttsliga elementet i idén kommer då ej till sin rätt, och kategorien är ur privaträttslig synpunkt omöjlig. Ett privaträttsförhållande, som vore inskränkt men reellt absolut härskarförhållande över personer, är otänkbart, därför att den underordnade då ej framträder som självändamål, som person. Och förhållandet skulle som privaträttsligt kräva en däröver stående rätt, som då blir blott naturrätt eller in abstracto tänkt men ej realiserad rätt.

Rättsrealiteten måste framträda som en med sig själv formellt och reellt identisk enhet. Den särskilda viljan har en viss grad av tillfällighet och därmed brist på enhet i sin verksamhet. När hon skall framhålla lagens enhet, blir hon bunden vid vissa former för sin verksamhet och kan genom formens enhet framträda som formell enhet i alla sina yttringar. Är kompetensen noga bestämd, kunna t. o. m. flera viljor utgöra rättsrealiteten.

Svårare blir det med den reella enheten. Den särskilda viljan kan ej vara bunden vid en fast materialprincip. Svårigheterna äro lika stora, om rättsrealiteten är en eller flera viljor. Är den en församling med växlande majoriteter, brukar man föreställa sig en enhetlig allmän vilja som den i varje fall beslutande, men därmed uttryckes blott den formella enheten. Säges rättsmakten vara delad, så blir monarkens eller folkets vilja den egentliga rättsrealiteten, som dock binder sig själv vid andra makters medverkan. Så betecknar man åskådligt den formella enheten men kommer i strid med rätten själv: äro dessa makter fullt självständiga, beteckna de själva ett moment i rättsrealiteten.

Återblick.

I.

Vi sammanfatta huvudmomenten i den givna framställningen.

Det enbart psykologiska tänkandet kan ej gå utöver sig självt till det tänkta, till sakens objektiva realitet, till sakens egen natur och bestämdhet. Kunskapen sätter det tänkta i och för sig självt, och dess yttersta enhet är självmedvetandets rena enhet som identitet av subjekt och objekt som omslutande båda. Denna princip kan ej stå i *uteslutningsförhållande* till erfarenheten, till det särskilda i rum och tid givna. Till detta särskilda hör också den mänskliga erfarenheten. Psykologiskt måste kunskapen vara given så, att medvetenhetsakten kan med abstraktion från dess tidliga bestämdhet hänföras till det rena självmedvetandet, *som är kunskapens subjekt*. I den inre erfarenheten överför det rena självmedvetandet sin egen form på objekten, det hänför objektets formella sida på sig självt. (Den senare Hägerström hänför denna funktion till det rena, objektiva och kosmiska självet, självreferensen, som övertar självmedvetandets

tidigare roll. Det sanna självmedvetandet blir här vår uppfattning av objektets logiska enhet.)

Mitt medvetande om mig själv som ett föremål jämte andra är något annat än det rent enkla självmedvetandet, som är villkor för varje medvetenhetsakt. I varje sådan skiljer jag mig själv från medvetenhetsinnehållet och hänför detta på mig själv. Ses självmedvetandet avsöndrat från varje empiriskt innehåll, är det *ren aktivitet*. Om jag i självmedvetandet höjer mig över mitt särskilt givna innehåll, framstår jag som tänkande som den enhet, som står över innehållen.

Inom den av *tidsformen* bundna erfarenheten är självmedvetandet blott en generell form för ett empiriskt innehåll. Här röra vi oss blott med abstrakta (obestämda) generaliseringar, jaget skiljes blott genom allmänhetens form från yttre företeelser och andra jag. Det fullt rena självmedvetandet är den längst drivna abstraktionen. Det empiriska tänkandet kan ej ge det sinnliga innehållet full bestämdhet. Men bestämdhet är vad som främst måste krävas av kunskapen (1910 utföras dessa tankar till en hänsynslös kritik av självmedvetandets begrepp).

Läget blir ett annat, om vi utgå från det på sig självt riktade tänkandet. Dess objekt är den bestämmande verksamheten själv, genom vilken varje bestämdhet hos det åt mig givna innehållet är given för mig. Endast i det rena tänkandet fattar jag mig som fullt självbestämd. Ur detta tänkande begripes kunskapen så, att det rena tänkandet efter sin ursprungliga lag inom sig skiljer mellan subjekt och objekt.

Detta skiljande är olika på den inre och på den yttre erfarenhetens område. Det i den inre erfarenheten objektiverade jaget utmärkes av att det rena jaget överför jagformen på det tänkta och sedan hänför det tänktas form på sig självt. I föremålet för den yttre erfarenheten ställer det även formellt objektet mot sig självt. Objektet utskjutes både i rummet och tiden. (Vi ha här utgångspunkten för kritiken av självmedvetandet av 1910.)

Endast tänkandets övergång från grund till följd förklarar den i det föreställda självt liggande medvetandet om att i apprehensionen fortgå i en viss riktning. Förnuftets otidliga fortgång(!) från grund till följd gör själva den objektiva tiden tänkbar. Den logiska fortgången *är i sig själv bestämd* och hän-

föres omedelbart på medvetandets enhet. Den känner ingen växling utan är endast en bestämd ordning i sättandet av momenter: *övergåendet självt* är det konstanta. För det omedelbara självmedvetandet saknar innehållet bestämdhet, om jag ej urskiljer mig som verksam däri eller tillägnar mig det (jfr analysen av äganderättsbegreppet! E. L.). Medvetenhetsinnehållen och deras momenter fixeras som åtskilda från varandra genom att inordnas under begrepp. *Det allmänna ger det särskilda dess fullständiga bestämdhet.* Tänkandet har sin självidentitet eller bestämdhet i självmedvetandets enhet, som är det omedelbara medvetandet om mig själv som verksam i det tänkande, som ger det abstrakta och obestämda innehållet all dess möjliga bestämdhet i empiriskt tänkande. Ju renare formen är, desto mera framträder jagets aktivitet contra det givna innehållet eller framträder jaget för sig självt som bestämt. (Tydligen innebär jagets aktivitet ingen ombildning av empiriskt givna innehåll, ingen konstruktion och idealisering utan i stället blott en äkta konstatering av fakticitet. Tanken återkommer modifierad i den senare Hägerströms lära om det bestämmande omdömet.)

Även på viljans område står empirisk och generaliserande abstraktion mot en betraktelse inifrån det rena självmedvetandet. (Senare: inifrån intutionen av det kosmiska självet, som dock blott är möjlig på objektsvärldens, ej på känslans och viljans område.) Viljelivet blir i förra fallet en blott naturföreteelse, helt inordnad i det totala natursammanhanget, och jaget i och för sig en tom och generell abstraktion. All dess bestämdhet kommer utifrån (för den senare Hägerström den enda möjliga uppfattningen). Ses åter tänkandet inifrån det omedelbara självmedvetandet, så kan det ej vara utifrån bestämt. Endast denna inåtriktade betraktelse ger mening åt frihetstanken. När jag tänker mig som fri, fattar jag mig själv som ägande *självständig makt att bestämma den givna verkligheten* (för den senare Hägerström en vidskeplig föreställning). Dock anknyter friheten till ett redan givet objektivt jag. Den står ej i samma omedelbara förhållande till kunskapsprincipen, som den teoretiska kunskapen gör. Men vi äro ur stånd att förstå meningen med det sedliga och rättsliga handlandets idéer, om vi ej utgå från att vi i det omedelbara självmedvetandet i vårt praktiska liv äro medvetna om frihet. Plikt, rätt o. s. v. äro idéer, som få hela sin innebörd

från detta praktiska medvetande, denna tro. Dessa trosinnehåll kunna mycket väl tolkas psykologiskt, d. v. s. utifrån som blotta led i natursammanhanget (så sker hos den senare Hägerström). Men då komma vi blott åt ena sidan av saken. *Vi förstå då ej dessa idéers övertygande kraft.* Tolkningen måste därför anknyta till den givna övertygelsen, om den ej vill förfela sitt syfte. Hägerström följer här rättsdogmatiken, som förfar på samma sätt. Filosofens huvuduppgift är att föra rättsdogmatikens arbete fram till slutet och avrunda den till ett helt (senare: att upplösa den inifrån och uppvisa den vara ett konglomerat av huvudsakligen meningslösa idéer).

II.

Rättsdogmatiken kan nöja sig med att upplösa rätten i elementer, som själva äro av rättslig natur och förutsätta idén som rättsplikten. Filosofen har att fasthålla det för den rättsliga förpliktelsen egendomliga och att härleda den ur förpliktelsens begrepp ö. h. »Stat och rätt» gör till sin speciella uppgift att uppvisa förhållandet mellan stat och rätt som en tillämpning av begreppet rättslig förpliktelse.

Plikt är mer än en av en vilja befalld handling: i plikten ligger att böra, ett krävt handlande, *som har värde för den förpliktade själv* (för den senare Hägerströms analys ligger saken annorlunda till). Lydnad för statsmakten kräves av något, som i och för sig är värdefullt för den enskilde, oberoende av hänsyn till givna behovs tillfredsställande. Till maktens rättslighet hör undersåtens plikt att underkasta sig den. En omedelbar lydnadsplikt ligger till grund för den specificerade lydnadsplikten. Statens befallningar förplikta, därför att lydnaden realiserar något värdefullt hos och för den förpliktade (senare: en viss driftskänslas övergång i handling fattas som i och för sig värdefull och därmed tillhörande mitt sanna själv).

Själva välfärdsmoralen antar något absolut gott i och med att den tillskriver den moraliska värderingen objektiv giltighet. När den abstrakt ställer den universella ointresserade sympatien över allt annat vid värderingen, antas eo ipso, att dess innehåll är genom sin allmängiltighet *adekvat med viljans väsen* och att det därför är allmängiltig och nödvändig bestämningsgrund.

Den allmänna välfärden som objektivt giltig norm innebär, att något absolut giltigt antages. Utan pliktidén ej ens en välfärdsmoral!

I varje särskild åskådlig föreställning om plikt har jag en föreställning om *plikt över huvud.* (Här möta vi ett huvudproblem för Hägerströms analys av 1917, där förklaringen sker från rent sociologiska synpunkter och pliktföreställningen avslöjas som produkt av i sig meningslösa associationer.) Jag är då medveten om att jag bör handla på ett visst sätt av det skäl, att handlandet är riktigt i förhållande till något obetingat gott. (Denna viljelogik blir för den senare Hägerström ett blott sken.)

Pliktens böra uttrycker en praktisk tendens hos den befalldes vilja (så även senare). Tendensen är på en gång makt och auktoritet, det senare som berättigad gent emot andra tendenser. Berättigandet ligger i tendensens innehåll och föremål. Det ena föremålet står *ur viljans egen synpunkt* högre än det andra. I den »berättigade» tendensen ligger idén om ett objektivt praktiskt värde (= något velat), som är för viljan väsentligt i förhållande till det för viljan yttre föremålet. *Börat är en praktisk tendens,* genomträngd av en värdering, vari dess föremål från viljans egen synpunkt upphöjes över alla andra föremål.

Krav på auktoritet blir värderingen endast när den har praktisk realitet, d. ä. när den verkar en mot andra stående tendens. Ett objektivt praktiskt värde är ett mot andra stående motiv av den art, att den därav bestämda viljan självmedvetandet beslutar att handla efter sitt eget väsen.

Ett subjektivt praktiskt värde möta vi i den värdering, där handlingen bedömes efter *tillfälliga* grunder. På det rena begärandets ståndpunkt är viljandets allmänna värderingsprincip den naturliga makten att tillfredsställa begären, vilken är frihetens lägsta form. Högre står de generaliserade begärens, d. ä. intressenas ståndpunkt, där värderingen ger intresset kraft att härska över mindre allmänna intressen och begär. Yttersta princip för lycksaligheten eller största möjliga grund av tillfredsställelse i livet som helhet

Viljan är en form av självmedvetandet (så även hos Boström och Kant). Som rent självmedvetande är jag fullt bestämd för mig själv. Det rena självmedvetandet ligger som enhet till grund för varje bestämt tänkande. *Det sätter sig som inom sig bestämt*

av icke-jaget och är mottagligt för bestämdhet blott genom att självständigt bestämma *ett abstrakt material inom sig*. (Här anknyter Hägerström till Kant, sådan denne framträder i hans tolkning av 1902). Det tänkta får objektiv verklighet genom att mitt tänkande riktar sig på det abstrakta materialet. Jag bestämmer den objektiva verklighet, varav jag sätter mig som bestämd, och jag kan göra det som ett objektivt, i tiden givet jag. För att veta mig som förmåga av självständig kausalitet fixerar »jag» inom det objektiva jaget en naturlig kraft till *verksamhet genom föreställning* (senare: ideomotoriskt handlande). Kraften som möjligt motiv tänkes kunna sättas av mig som en självständig bestämning hos mig. Tankebestämningen hänföres till det objektiva jaget *men tänkes kunna genom självverksamhet införlivas i det subjektiva jaget* (mitt självständiga inre, mitt sanna själv). Detta blir då självständig kausalitet inom den objektiva verkligheten. Så fattas saken i den inåtvända reflexionen. Dock är denna uppfattnings kunskapsvärde tvivelaktigt.

Jag finner mig själv vara verksam i en verksamhet, som riktar sig på mig som obestämd förmåga. Därmed blir den verkliga verksamheten självverksamhet; den fria viljan är jaget i dess abstrakta allmänhet. Det tänker sig äga en viss real modifikation, som det återför på sig självt som allmänt jag. *Jaget bestämmer sig självt genom modifikationen men förblir dock rent jag.* (Mot denna tanke riktas 1910 energisk kritik.) Den förefunna objektiva verkligheten påverkas av jaget genom en i jaget upptagen objektiv bestämdhet, som så blir *ändamål*.

I lycksalighetsmotivet är tänkandet självständig kausalitet endast för en kausalitetstendens hos det objektiva jaget. Lycksalighetsbegreppet är möjligt objektivt motiv för det obestämda subjektiva jaget. Ett böra blir lycksalighetsprincipen, när förnuftskraften betraktas som given i det *objektiva* jagets intresse. Men intresset är som sådant ett särskilt innehåll och kan endast in abstracto mottaga formen av allmänhet.

Först i pliktmedvetandet är motivet helt upptaget i viljan. (Hos den senare Hägerström är det så främmande och yttre som möjligt för viljan och resultat av ett icke genomskådat självbedrägeri.) Lagen är objektiv, när den är absolut giltigt motiv, som först genom fritt beslut blir verkligt motiv. (Som objektiv kan lagen sättas i relation till den objektiva naturen.)

Friheten är att makt att vilja ur det rena förnuftet som begärförmågans väsen. Den i och för sig fria viljan har obetingat värde för intelligensen som fri förmåga. Begärförmågan är fri genom intelligensens närvaro. Viljans väsen har då för henne värde i formen av ett böra.

I autonomiprincipen ligger ett system av förnuftiga autonoma väsen, som ömsesidigt ha varandra som ändamål. Den förpliktade viljan har att ta hänsyn till varje vilja, som äger autonomi. De intelligenser, som kunna äga autonomi, göra vissa handlingar nödvändiga för den förpliktade viljan. De ligga efter en bestämd regel till grund för krav på bestämda handlingar allt efter situationen. De förpliktade viljorna utgöra tillsammans en organism, ett samhälle, med den förpliktande lagen som enhet. Enligt idén om förpliktelse grundlägger varje formellt ändamål efter den bestämda situationen krav på naturlig kausalitet hos särskilda viljor jämte en på samma sätt bestämd förpliktelse för samhället självt.

Så flyttar Hägerström »ändamålens rike» hos Kant från himmelen till jorden, ned till det jordiska samhället, där det får en ofullkomlig men också oförneklig verklighet. När det religiöst-metafysiska inslaget hos Kant bortstrykes, förvandlas hans etik till rättsfilosofi. Hägerström följer i detta stycke Hegel. Samtidigt fixerar han riktigt den ena sidan av Kants rättsmoral. Denna sida grundade sig på analys av det för honom givna samhället och dess idéer om *förpliktande rättigheter*.

III.

I den moderna rätten lever idén om en förnuftig rättsvilja, som söker reglera och behärska hela rättslivet. Det gäller att förstå denna viljeföreställnings innebörd och praktiska betydelse. Betraktelsen avser att vara deskriptiv analys, ej att uppställa någon sorts svävande apriorisk naturrätt.

Rättsviljan vill i alla särskilda handlingar sig själv som deras lagenliga princip. Hon vill lagen som princip för den i bestämda fall föreliggande handlingen. Den förnuftiga viljan konstituerar hos begärförmågan en allmän riktning på ett av lagen bestämt ändamål hos samma förmåga. Så kan lagen fasthållas som allmän princip för handlandet. Viljan vill fasthållandet blott

som princip för den enskilda handlingen. Av fasthållandet följer riktningen på ändamålet. Riktningen viljes ej i och för sig utan blott som den enskilda handlingens naturliga orsak. Varje enskild handling är den på ett särskilt sätt lagbestämda inskränkningen av verksamheten för sinnliga ändamål, som i varje fall ges genom den allmänna rättslagens upphävande av böjelsens herravälde.

Rättsviljan blir för Hägerström princip för den sedliga viljan. Endast rättsviljan är nämligen princip för självständig kausalitet, och endast hon har obetingat värde. All förpliktelse är väsentligen av rättslig natur. Med denna uppfattning fullföljer Hägerström Hegels kritik av Kants formella och abstrakta idealism. Möjligheten till en sådan kritik ligger i den kantiska etikens egen dubbelsidighet och i dess oförmåga att ange ett verkligt och gripbart yttre resultat av *den goda avsikten*. Kants psykologi medgav ej en påtaglig och konstaterbar yttre verkan av den sedliga viljans aktivitet. Hägerström söker i Hegels spår utfylla luckan och ge konkretion åt Kants åskådning.

I sin senare filosofi förfäktar Hägerström alltjämt det rättsliga börats primat. Självt blir detta böra ett blott resultat av social suggestion men har ytterst sin rot i vissa gruppers, resp. hela samhällets intressen. »Rättsdogmatiken» förflyktigas till socialpsykologi. »Stat och rätt» gör i grunden detsamma. Anknytningen till rättsdogmatiken är egentligen blott en form av »förstående psykologi». Så uppenbart i nu följande punkter.

Endast inom vissa gränser antager ändamålet formen av lag i egentlig mening, och blott inom dessa gränser faller den formellt fulländade förpliktelsen. Nedanför gränserna står det med pliktbegreppet förbundna ändamålet kvar i sin omedelbarhet. Den formella rätten innehåller former av pliktidén i dess formellt fulländade gestalt. Men den uppvisar också rättsliga förhållanden, där rättigheten närmast svarar mot en *yttre bundenhet*.

Så långt den positiva rätten är heteronom, är dess högsta idé den om den högsta maktens berättigande. Framställningen av den förnuftiga viljan hos godtycket sker genom att en yttre makt realiserar möjligheten. Det för viljan obetingat riktiga och goda realiseras på ett yttre sätt, men tvånget har betydelse blott som en yttring av den förnuftiga viljan. Det rena förnuftet

framstår som krävande i den yttre makten — denna är ej bara naken *makt*.

Vad Hägerström här pekar på är historiskt givet framför allt i det romerska kejsarväldets »*politiska teologi*» och dennas fortsättning i påvedömet och i den suveräna furstemakten. Rester av denna teologi återfinna vi hos Hobbes, Rousseau och Hegel men i en egendomlig blandning med helt andra idéer. Hos dessa tänkare blir statsviljans yttringar en art syllogistik, som utgår från och återvänder till den enhetliga, övermänskliga rättsviljan, som ytterst uttrycker en art av religiös metafysik av rätt primitiv typ. Hela åskådningssättet underkastas från 1917 en genomgripande kritisk analys, vars huvudresultat vi acceptera som ovedersägliga. Den absoluta rättsviljan är en rent mytologisk fantasiskapelse. Förutsättningar för analysen finnas redan i »Stat och rätt», som konstaterar en inre söndring inom det moderna rättsmedvetandet.

IV.

Vilka bli nu konsekvenserna av idén om yttre bundenhet?

Friheten blir på denna ståndpunkt rättighetens princip. En förnuftig vilja är blott på ett yttre sätt möjlig hos den godtyckliga viljan, som är riktad på sin egen frihet i given naturlig omedelbarhet. Och häri ligger rättighetens mått. Den grundläggande rättigheten blir här den fysiska personens integritet som frihetens väsen in abstracto. Rättigheten är den bestämdheten hos den godtyckliga viljan, att hon, såvitt hon fasthåller vid makten att bruka något, är ovillkorligt giltig princip för andra personers praktiska förhållningssätt. Den makt, vari jag inlägger och fasthåller min vilja, hänföres till egna krafter, till en sak eller till andras prestation. Makten grundar här rätten, dess förhandenvaro är grunden till att den av staten upprätthålles och vid kränkning återställes. Rättigheten består i makten, men maktens yttring är ej rätt i samma mening.

All yttre förpliktelse har till princip den makt som representerar lagen. Pliktvidrighet är en sådan uppresning av den fria viljan som hotar maktens bestånd. Börat är här blott objektivt och dess innehåll en viss aktion från lagens sida. I varje positiv rätt, som hänför sig till en stats inre förhållanden, förekommer

idén om en högsta berättigad tvångsmakt, som i det yttre realiserar rättens krav.

I den tidigare romerska rätten härskade i fråga om äganderätten idén om naturlig makt i dess grövsta form. Men föreställningen lever kvar bl. a. i folkrätten och i civilrättens bevisning, som faktiskt är förfinad självhjälp. För antiken var rättsrealiteten makten själv, man kände ej idén om statsintresset som högsta pliktprincip, stående över statsmakten. Liknande i de orientaliska despotierna och i medeltidsstaten. I den grekiska och romerska rätten var den subjektiva offentliga rätten okänd.

Naturrätten och den historiska skolan vackla mellan yttre och inre förpliktelse som rättens grundval. Naturrätten behärskas av den i lagrätten realiserade idén om yttre förpliktelse. Den historiska skolan behärskas av samma idé, sådan den är verksam i sedvanerätten. Icke ens Boström och Sahlin ha förmått övervinna den yttre bundenheten. Liknande i hela den moderna jurispondensen. Enligt normteorien är varje rättssats en befallning av en därtill kvalificerad vilja. Befallningen är bindande, därför att den utgår från en sådan vilja. Icke ens i den moderna rätten har principen om en allt genomträngande och gestaltande rättsvilja kunnat genomföras.

V.

»Stat och rätt» ger upptakten till Hägerströms hela följande tankearbete. Från 1908 gör han den invändningen mot den tidigare ståndpunkten, att en modifikation av bestämdheten, av självidentiteten upphäver denna princip.

Därmed föll möjligheten att utgå från självmedvetandet som vägen att gripa självidentiteten, bestämdheten, verkligheten. Och med självmedvetandet föllo alla andra begrepp, som förväxla den osinnliga logiciteten eller bestämdheten med sinnliga innehåll. Tvivlet på den förnuftiga viljans och rättsviljans realitet övergår nu i klar förnekelse. Allra minst kan en allt genomträngande rättsvilja uppvisas som faktor i det lagbundna erfarenhetssammanhanget annat än som en inbillning hos mänskliga subjekt.

Men kvar stå som föremål för analys och kritik de föreställningssätt och psykiska företeelser ö. h., som behandlas i »Stat

och rätt». Uppgiften för Hägerströms fortsatta rättsfilosofiska arbete är att vidga dess psykologiska bas på grundvalen av etnografisk, rätts- och religionshistorisk och juridisk forskning. Icke givenheterna växla här utan förklaringssättet. Samma fakta erkännas alltjämt som innehåll i det givna populära och vetenskapliga medvetandet, för vilket »översinnliga makter», andliga verkligheter äro realiteter i erfarenhetsvärlden. Sådana verkligheter äro rätten, plikten och den enhetliga rättsviljan vid sidan av jaget, anden, viljan ö. h.

Dessa verkligheter upplösas till ett intet av den senare Hägerströms kunskapsteoretiska kritik. Idéerna om det rättsliga bandet, rätten, rättigheten äro vidskepliga föreställningar om översinnlig makt. Pliktkänslan vilar realiter ej på det rena självmedvetandet, som självt är en inbillning, utan är en fantasiuppfattning, framkallad genom social suggestion. Realiteten bakom plikten äro vissa sociala intressen, som framkalla vissa oförnuftiga känslor och impulser.

Kants Ethik.

Metod och huvudresultat.

Centrum i Kants hela filosofiska åskådning är teorien om självmedvetandets enhet och distinktionen mellan det bestämmande och det bestämbara självet. Denna teori håller samman hans etiska system.

Etikens psykologiska utgångspunkt är den moraliska känslan, som innesluter ett medvetande om obetingad förpliktelse. Om vi reflektera inifrån detta medvetande, komma vi fram till den moraliska kunskapsförmågan. På liknande sätt komma vi fram till den teoretiska kunskapsförmågan genom att sätta oss in i den psykologiskt givna erfarenheten som ett helt av åskådningar, vilka bearbetas av tänkandet. Men till kunskapsteorien som sådan höra inga psykologiska element men väl till etiken, vars grundbegrepp är pliktbegreppet, som framträder i den moraliska känslan. Så långt denna är given för den moraliska kunskapsförmågan, framträder det rena förnuftet självt som det bestämmande.

Teoretisk kunskap utmärkes av att kunskapsförmågan åtskiljer

det tänkta från sig själv och bestämmer det som något för sig bestående. I erfarenheten och de syntetisk-aprioriska omdömena, som hänföra sig till erfarenheten, är det rena självmedvetandet i tänkandet det från logisk synpunkt bestämmande, men då tänkandet här är bundet vid subjektivitetens former, är objektet givet som utifrån bestämt. Ur sinnlighetens (subjektivitetens) synpunkt är det i sig blott negativt bestämda *tinget i sig* det bestämmande. Dess realitet är given i och med erfarenhetskunskapens egen realitet.

Moralisk kunskap nås vid den abstrakta realitet, som den intelligibla tillvaron har genom självmedvetandet i det rena tänkandet. Denna abstrakta realitet häftar sig vid det enbart negativt bestämda transcendentala subjektet, vilket är givet genom den psykologiska, fenomenella kunskapens realitet. I den moraliska kunskapen är den intelligibla tillvaron given som ägande kausalitet i sinnevärlden efter avtonomiprincipen som lag men given endast med de sidor, varigenom den är immanent i det rena förnuftet självt. Det finner sig självt vara praktiskt i den moraliska kunskapen; objektet är givet blott som omedelbart hänfört till den praktiska kunskapsförmågan.

Här är det rena förnuftet givet som bestämmande. På teoretiskt område är det blott från logisk synpunkt bestämmande. Det är praktiskt givet blott i de moment av erfarenheten, som ha moralisk betydelse. Så långt det praktiska förnuftet i mig bestämmer min vilja, höjer jag mig i min avtonomi över all naturbestämdhet; jag är då den praktiska kunskapsförmågan själv.

Liksom all vilja innesluter den rena viljan en naturlig kausalitet genom föreställning. Viljans renhet innebär blott, att det rena förnuftet är motiv eller bestämningsprincip. Den rena viljan *befaller* ej den empiriska viljan utan ger blott realitet åt idén om avtonomiens obetingade värde trots möjliga empiriska motiv. Idén är innesluten i börat. Den krävda avtonomien innebär ej, att den *ursprungliga* avtonomien aktualiseras i och för den empiriska viljan; utan den innesluter en i förhållande till den ursprungliga avtonomien helt självständig akt hos den empiriska viljan. Men förnuftet äger *makten* härtill genom den ursprungliga avtonomien.

Plikten betingas logiskt av friheten, som är idén om den in-

telligibla tillvaro, som äger kausalitet efter avtonomiprincipen som lag och därmed förmåga av fortsatt avtonomi. Ur denna idé framgår idén om att det är obetingat gott för den empiriska viljan, den intelligibla frihetens fenomen, att bestämma sig efter avtonomiprincipen. Förnuftet, som ursprungligen är bundet vid empiriska villkor, måste så tänkas som fritt och hänföras till den intelligibla världens frihet.

Förnuftet är givet som praktiskt lagstiftande för sig självt i *det moraliska intresset*. Självlagstiftningen är given så, att det är givet som obetingat gott för den i det moraliska intresset inneslutna högre begärförmågan att bestämma sig för att handla efter avtonomiprincipen som lag. Därmed finner det praktiska förnuftet sig självt vara fritt i begärförmågan; subjekt för den ursprungliga avtonomien är blott det rena förnuftet för sig.

Den enskilda handling, som står under sedelagen, är given på en gång som ägande sin grund i det rena förnuftet och som bestämd av den högre begärförmågan, vari det rena förnuftet är immanent. I senare fallet får handlingen formen av ett fritt val mellan förnuftet och eftergift för sinnligheten. Ond är en handling blott i den mån den är hänförd till den högre begärförmågan och har formen av ett beslut till en princip, som strider mot sedlighetsidén (823—26).

Metod. Hägerströms resultat vilar på en fri kombination, vars berättigande ligger i att den gör det möjligt att enhetligt begripa Kants tankevärld, framställa den som ett sammanhängande helt och återföra eventuella avvikelser på inflytelser, som säkert kommit utifrån. Det måste visas, att Kants hela strävan går ut på att underordna avvikelserna under de återgivna allmänna synpunkterna (826). I förordet utvecklas denna idé närmare.

Ett historiskt tankesystem kan ej förstås blott genom att förbinda enskilda uttalanden. Man måste självständigt låta den ledande tanken gå upp i det egna medvetandet, varvid de yttre fakta ge impulsen och möjliggöra att pröva tankens riktighet. Det gäller att självständigt genomarbeta den tanke man funnit vara den ledande. Utan en blick på sammanhanget blir den enskilda satsens betydelse obestämd. Synpunkten för bedömningen måste hämtas från det behandlade systemet, ej från det egna.

I det främmande systemet måste påvisas en enhetlig tanke,

som gör det möjligt att punkt för punkt fatta det som ett sammanhängande helt. I tanken må ligga en dold motsägelse, men då måste åtminstone anträffas ett enande element, som gör att stridiga elementer ha en beröringspunkt, varigenom tanken ledes över från det ena till det andra. Den grundläggande tanken behöver ej vara fullständigt genomförd. Men finnas starka avvikelser, måste man kunna påvisa starka yttre påverkningar, som föranlett inkonsekvenserna. Men även då måste försöken att assimilera dem med systemet vara bestämda av den ledande tanken.

Man brukar fatta inverkan från *tinget i sig* som en mekanisk kausalitet, som faller i tiden. Men det lär Kant aldrig. Skall hans lära här förstås, måste man tolka den så att den blir begriplig. Då finns ett förbindande element, som leder över från läran om tinget i sig till transcendentalismen och tvärtom. Motsägelsen finns men är dold och därför begriplig.

Begreppet om tinget i sig är ett nödvändigt element i det transcendentala tänkandet självt. Blott om man på grund av tänkandets enhetskrav postulerar förnuftets absoluta primat, kan det reduceras till en blott tanke. Uppställes ej detta krav, måste det tänkas i samband med kunskapens transcendentala villkor: varje moment i fortgången står då som nödvändigt och leder över till det andra.

Kunskapsteoretiska resultat. 1) Den psykologiska erfarenheten stöder sin objektivitet eller giltighet på en rent logisk eller förståndsmässig reflexion, riktad på våra inre sinnliga åskådningar. Den yttre erfarenheten grundar sig på en logisk reflexion, riktad på våra yttre åskådningar (252). Att vi över huvud uppfatta något som realt, betyder att vi inse fakticiteten av en viss allmängiltighet och nödvändighet, en viss lagbundenhet i vårt medvetande. Att vi uppfatta objekt som verkliga, betyder att vi inse fakticiteten av en av de växlande sensationerna oberoende lagenlighet i förhållandet mellan våra sensationer (254).

2) Den rena kunskapsförmågan fungerar oberoende av sinnligheten, den är ren spontaneitet. Inom den ha vi att skilja mellan det rena förståndet och det rena förnuftet. Förståndet är förmåga av sådana rena begrepp, som kunna hänföras till ett sinnligt innehåll; förnuftet av sådana som hänföra sig till en översinnlig realitet, förnuftet är därför vår egentliga sponta-

neitet. Båda förmågorna lagstifta inom fenomenvärlden. Förståndet ger den empirisk-teoretiska kunskapsförmågan lagar för dess verksamhet, varigenom den hänföres till naturen som fenomen; lagarna äro naturlagar. Förnuftet ger lagar för den empiriska begärförmågans verksamhet; lagarna äro viljeföreskrifter. Det rena förnuftet lagstiftar däremot ej teoretiskt för naturen utan kan blott dra slutsatser ur givna lagar (271).

3) Den teoretiska kunskapen förutsätter att objektet är givet at förståndet i en åskådning (277). Naturlagarna ha realitet blott i åskådningen, aldrig i sin intellektuella karaktär, medan förnuftet höjer sig över naturen (282). Den empiriska kunskapens princip ligger i den rena apperceptionen, som i den transcendentala syntesen konstituerar den empiriska åskådningen med den aprioriska sensationsmångfalden som material. Först med denna syntes är det fenomenella objektet givet. Det bestämmes som något för sig bestående genom insikten i allmängiltigheten och nödvändigheten av en viss syntes (295). Apriori (d. v. s. oberoende av erfarenheten och med inre allmängiltig nödvändighet) kunna vi utsäga vissa bestämningar om de sinnliga objekten blott genom aprioriska (ursprungliga) bestämningar hos det rena förståndet och hos sinnligheten, vilka konstituera de sinnliga objekten genom att ligga till grund för erfarenheten (348). För en förbindelse, som äger inre allmängiltighet och nödvändighet, kunna blott ursprungliga bestämningar hos medvetandet ligga till grund (349).

4) Naturen är det av naturlagar bestämda. Lag är en föreställning om ett allmänt villkor, enligt vilket en bestämd mångfald måste sättas. Varje princip för *ett nödvändigt sammanhang i vårt medvetande* är lag, och lagar ger blott det självverksamma medvetandet. Förhållandet mellan lagen och det lagbestämda är rent intellektuellt och otidligt; ytterst är naturlagen kategorien, som är ett rent förståndsbegrepp och ren form av det medvetande, som ligger till grund för erfarenhetens och därmed även tidens objektivitet. Den existerar för sig tagen ej i tiden och erfarenheten utan framträder blott för det rena förnuftet, som undersöker erfarenhetens tankenödvändiga sidor, vilka äro principerna för erfarenhetens objektivitet (351). Tiden är blott en form av medvetandet. Detta har en sida som når ut över tidsformen; denna sida är det rena förnuftet (372).

5) Det rena medvetandet är det ursprungliga kunskapande subjektet och självt grunden till all abstraktion: det är då som *objekt för sig* något fullständigt bestämt (397). Det rena förståndets former äro kategorierna, som refereras till sinnlighetens aprioriska former som regler för deras syntes och så apriori ge erfarenhetsföremålet dess objektivitet. Så få de transcendentala grundsatserna, vilka äro syntetiska satser apriori och hänföra sig till kategorierna som regler för syntesen, objektiv giltighet (479). Sinnlighetens former äro nödvändiga sätt för dess receptivitet, de ge form åt erfarenheten betraktad som ett helt av åskådningar. De äga universell empirisk realitet som former för alla erfarenhetsföremål. Att kategorierna äro erfarenhetens former inses genom den transcendentala deduktionen, som visar att de som regler för den transcendentala inbillningskraftens syntes ligga till grund för åskådningarnas relation till objekter. De ge erfarenheten, dess objektivitet, de äro former för erfarenhetsobjekten *som objekter. Genom att göra objekten till objekt ge de erfarenheten dess objektivitet* (475—6). Genom att verka i tidsformen ha kategorierna empirisk realitet eller ge sinnlig kunskap (478). Funnes ingen verklig erfarenhet, kunde de syntetiska omdömena apriori ej användas i någon erfarenhet, så skulle de aprioriska formerna sakna all objektiv giltighet (480).

6) Förståndskategorierna bringa det mångfaldiga i den sinnliga åskådningen under medvetandets enhet och konstituera därmed kunskapsobjekten. Förståndet behöver här en mångfald av åskådningar som material, det måste »vänta på» dem för att kunna konstituera erfarenheten. (På det praktiska området behöva frihetskategorierna ej vänta på något givet material, utan det sinnliga elementet uppträder här som format av kategorierna: Kunskapen hänför sig här ej till något empiriskt givet utan är *rationell.)* Icke förty är tänkandet för sig självt bestämt och bestämmande, fast objektet ej är givet som bestämt av tänkandet: åskådningarna äro konstituerade av inbillningskraftens syntes, och det i dem givna objektet är bestämt för sig blott genom apprehensionens syntes. (På praktiskt område konstituerar det rena förnuftet direkt sitt innehåll, varje utifrån kommande bestämdhet bortfaller här. Men redan den teoretiska

enheten är i sig bestämd och ger därigenom objektet konkret enhet; 566—67).

Apperceptionens enhet är det subjekt, som ligger till grund för allt bestämt tänkande och är dess högsta bestämmande lag. Denna enhet har *ingen transcendent tillvaro* utan finns blott i tänkandet: När vi tänka oss själva som första subjekt, nå vi ej ut över tänkandet självt. Som lag består enheten blott i verksamheten själv, den finns som enhet blott i den syntes, till vilken den är *förmågan*. Apperceptionens analytiska enhet har den syntetiska enheten som villkor för sin möjlighet (649).

7) De syntetiska omdömena apriori äro giltiga, därför att de hänföra sig till erfarenhetens villkor. Erfarenhet betyder att gå ut över föreställningen till dess för sig bestämda föremål. Syntesen är möjlig på två villkor. Vore ej *verkliga föremål* givna för oss på omedelbart och åskådligt sätt, så skulle erfarenhetens transcendentala villkor sakna all fattbar betydelse för oss. *Erfarenheten är ett faktum, som ej kan härledas ur någon djupare kunskapsgrund.* De transcendentala villkoren konstituera *erfarenhetens begrepp, den möjliga erfarenheten.* Att gå ut över föreställningen till dess föremål är logiskt sett en förståndsakt, i vilken förståndsbegreppen »komma till» åskådningarna och förbinda dessa i medvetandets enhet (617).

8) Den teoretiska kunskapens bas är den rena apperceptionen, som *afficierar sig själv som passivt objekt* (som sinnlighet) och så konstituerar sina bestämningar, åskådningarna. Dessa bero på medvetandets självaffektion och framställa blott det rena medvetandet i dess förhållande till rum och tid. De äro givna åt tänkandet, deras objektivitet hänför sig till *tinget i sig* som icke-sinnligt, de framställa detta i dess relation till sinnlighetens former. De sinnliga objekten äro så fenomen av tinget i sig och äro som bestämningar hos apperceptionen objekt för kunskapen. Denna består i att *hänföra åskådningarna till objektets enhet,* vilket är möjligt blott genom insikten i deras nödvändiga bestämdhet som moment hos den av medvetandets enhet krävda syntesen av alla möjliga åskådningar eller som moment hos en möjlig sammanhängande erfarenhet.

Begreppet om tinget i sig som substrat får realitet av den empiriska åskådningen. Detta substrat är av subjektiv natur och måste som *osinnlig orsak* skiljas från åskådningen. Tinget i sig

är givet blott i sin relation till sinnlighetens former och kan därför ej sättas som ett för sig självt bestämt föremål för intellektuell åskådning.

Den rena apperceptionen är i och för sig ej objektivt given i de sinnliga objekten som det för sig självt bestämmande och bestämda. Åskådningen är sinnlig, och därför är objektet givet som något yttre och främmande för kunskapsförmågan. Men i det rena tänkandet är självmedvetandet givet som »*väsendet självt*», fast ingenting, som bestämmer det är givet; jag är given däri men blott som intelligibelt, för sig bestämt objekt och jag vet därmed att jag är ett sådant objekt.

Men jag kan ej från den teoretiska kunskapens synpunkt bestämma det som genom sin inre bestämdhet varande orsak till fenomenen, som framträdande i dessa: för att kunna sättas som orsak måste det *vara givet som orsak*. Det är blott möjligt i en intellektuell åskådning. Men vi ha ingen intellektuell askadning.

Tinget i sig kan av brist på intellektuell askådning ej bestämmas i och för sig. Åskådning är en föreställning, i vilken något *objektivt eller i sig bestående* är givet, vare sig genom intryck som i den sinnliga åskådningen eller rent intellektuellt och utan intryck som i den intellektuella askådningen. Den senare tanken har uppstått så, att Kant utgick från det obestämda tinget i sig som givet i den sinnliga askadningen och tänkte att det möjligen kunde vara givet för sig i en intellektuell åskådning. Och denna möjlighet har han funnit in abstracto realiserad i avseende på mig själv i den mån jag i det rena tänkandet är objekt för mig själv. Men Kant använder aldrig uttrycket om den rena apperceptionen själv, vare sig teoretiskt eller praktiskt betraktad. Även om begreppet om tinget i sig är realiserat genom detta självmedvetande, är det dock självt ej givet däri. I självmedvetandet är objektet *identiskt* med subjektet (740—44).

9) *Fenomenet* (635—38) är för Kant *en empirisk åskådning som objekt för kunskapen*. Kunskapens objektivitet vilar på en ursprunglig syntes i apperceptionens enhet. Denna syntes har som material den sinnliga sidan av den empiriska åskådningen. Sinnlighet innebär en viss *receptivitet eller subjektivitet* hos medvetandet, varigenom det erbjuder det objektiva förståndet ett i sig obestämt subjektivt material, som är åskådningens aprioriska mangfald. Då emellertid det objektiva förstandet

bestämmer det hela, så har varje enskild bestämdhet objektiv natur; rent subjektiva äro blott receptivitetens allmänna former, i vilka bestämdheten upptages. *Kunskapen ligger i att förståndet bestämmer den empiriska åskådningen som objekt.* Den empiriska åskådningens objektiva bestämdhet härstammar från det av medvetandet oberoende, i och för sig blott negativt bestämda noumenet. Fenomenet har objektivitet i den mån det framställer tinget i sig i dess relation till sinnlighetens former.

(Som fenomen är den empiriska åskådningen själv objekt för kunskapen. Därtill kräves, att subjektet apriori kan bestämma den som objekt, och därför kräves åter, att den har apriori objektiv bestämdhet genom medvetandets rena syntetiska enhet, som har den obestämda sinnliga mångfalden apriori till material. Så komma vi till medvetandet som självt apriori objektivt, och därmed bortfaller behovet att tänka tinget i sig som grund till fenomenets objektivitet; A. H. 636.)

Så råder en korrelation mellan apperceptionens enhet och tinget i sig. Men det receptiva medvetandets bestämdhet genom tinget i sig är ej kunskapsobjekt eller fenomen med mindre apperceptionen själv tänkes bestämma det sinnliga medvetandet. Man når tinget i sig blott genom att utgå från medvetandets karaktär att apriori vara ett sinnligt medvetande. Men från apperceptionens enhet som bestämningsprincip når man det ej direkt.

Apperceptionens enhet är första logiskt subjekt, men förutsätter ett obestämt sinnligt material. Tinget i sig är objektiv princip i förhållande till medvetandets subjektivitet och är som sådant den i sig själv obestämda *orsaken till fenomenet.* Tinget i sig påverkar ej det empiriska och enskilda medvetandet utan det aprioriska och allmänna medvetandets receptiva sida.

10) *Det positiva noumenet* (638—41) som föremål för en icke-sinnlig åskådning är ett nödvändigt gränsbegrepp för möjligheten att tänka det sinnliga tinget som blott fenomen (kunskapsföremål); så är möjligheten given att tänka ting i sig som föremål för en åskådning av annan art än den sinnliga. Gränsbegreppet är problematiskt, därför att det av brist på verklig intellektuell åskådning ej kan realiseras. Det ligger ingen logisk motsägelse i att tänka det positiva noumenet genom kategorier: det är alltid tänkbart, att det finnes något mot kategoriernas användning svarande i den noumenella världen.

Hos det transcendentala objektet (apperceptionens korrelat) kan tänkas en särskild noumenell kausalitet, vars verkan hör till fenomenet. Detta är *frihetens möjlighet.* Till det transcendentala objektet kan höra ett positivt bestämt noumen, som utövar en intelligibelt bestämd kausalitet i avseende på bestämda fenomen i sinnevärlden. Dess verksamhet beror ej av något tidsförhållande och kan därför begynna en kausalkedja i sinnevärlden oberoende av empiriska i tiden föregående orsaker.

Det transcendentala medvetandets successiva syntes är nödvändig för den objektiva tidens möjlighet, i vilken tid det empiriska medvetandet tänkes existera. Det positiva noumenet kan ge detta medvetandes sinnliga sida en viss bestämdhet, som logiskt går före varje objektivering men som vid objektiveringen inordnas i kausalkedjan som ett bestämt led. Får denna bestämdhet en sinnlig orsak, så har denna betydelse blott för det med en viss sinnlighet av subjektivitet behäftade medvetandet; den är fenomen, ej väsen.

Det transcendentala objektet är tinget, *den objektiva realiteten* över huvud, som framträder i sinnevärlden, och som skiljes från det sinnliga tinget för att dettas fenomenkaraktär skall framhävas. Äger det i sig (eller oberoende av den bestämdhet, det har i och med sin relation till sinnlighetens former) en bestämdhet, så härstammar den från det positiva momentet. I och för sig är det blott en *obestämd form,* som kan tänkas fylld med innehåll från den intelligibla världen men som ej självt kan ge det enskilda momentet någon bestämdhet, som skulle upphäva dess frihet (638—41).

11) Människan uppfattar sig själv på två sätt (697—98). Hon uppfattar sig som given genom affektion och därmed blott som fenomen; men hon är också omedelbart och utan affektion given för sig själv i det rena tänkandet, som är ren verksamhet. I denna verksamhet har hon kunskap om sig själv, sådan hon i sig själv är, och måste hänföra denna verksamhet till den intelligibla världen. En sådan ren verksamhet är främst given i hennes förnuft som förmåga av osinnliga idéer. Hon vet sig som fenomen genom det inre sinnet och som intelligibelt väsen främst genom ren apperception.

Friheten är möjlig blott hos ett naturväsen (642—3), som på samma gång är positivt noumen och som sådant övar kausalitet

i sinnevärlden. Kausallagen kan däremot ej tillämpas på det otidliga noumenet. Frihet innesluter alltså kausalitet i sinnevärlden, friheten tillhör ej rena förståndsväsen som Gud. Ett möjligt intelligibelt väsen, som vore orsak till *hela* den sinnliga tillvaron, vore ej *fri orsak,* och detsamma gäller om det negativa noumenet, till vilket all sinnlig tillvaro som sådan hänföres. Då det har all sin bestämdhet blott i förhållande till det sinnliga medvetandet, är dess bestämda kausalitet sinnlig och ofri. Det är något blott i förhållande till det subjektiva medvetandet, på vilket dess kausalitet är riktad.

Noumenet inleder sina verkningar i sinnevärlden, men handlingen själv inledes inom noumenet självt (656—7). Det bestämmer det sinnliga medvetandet före varje objektivering av tiden, och den så givna bestämdheten hos noumenet inordnas av förståndet i tidsserien. *Kausalserien faller inom den objektiva tiden och kan så börja,* men den objektiva tiden själv är från transcendental synpunkt ett blott föreställningssätt, vars innehåll till sitt här ifrågavarande moment konstitueras direkt av noumenet.

Ses tiden empiriskt, från det sinnliga medvetandets synpunkt, har tidsserien realitet som ett system av orsaker och verkningar, där allt som sker är bestämt av något i tiden föregående. Ses tiden transcendentalt, är den blott ideal, och dess innehåll är dels bestämt av det transcendentala medvetandet, dels av det transcendentala objektet.

12) När kategorier användas på noumenet, är det ej fråga om något slag av teoretisk kunskap (748—51) men väl om möjligheten av att något finnes, som ger denna användning betydelse. När kausalitetsbegreppet användes för att bestämma noumenet, så bestämmes detta ej teoretiskt: man kan ej nå över den möjliga tanken att kausaliteten hör till den tänkta saken själv.

När det rena förnuftet tillskriver noumenet en ren vilja, är detta blott en motsägelselös tanke, vars betydelse ligger i att förnuftet genom den fastställer en lag för sin kausalitet. Lagen är given så, att idén därom genom sig själv är princip för en kausalitet hos vår begärförmåga. Därmed framställer det rena förnuftet, som tänker tanken, sig självt som en ren vilja. Man har här att skilja på detta att tänka och att ha kunskap om det tänkta, att bestämma objektet, vartill kräves åskådning. Den

praktiska kunskapen nöjer sig med att enbart *bestämma subjektet* och dess viljande.

Kant nöjer sig med att här låta kausalitetsbegreppet bestämma noumenet (756—9). Redan oberoende av de etiska undersökningarna har han nått verkligheten av det bestämmande jaget som positivt noumen. Jag är medveten om mig själv omedelbart eller utan affektion i självmedvetandet vid visst tänkande. Jag är då given enbart som teoretiskt tänkande, vilket har betydelse blott i och för det rena självmedvetandet. Verkligheten av mig själv som för sig bestämt, positivt noumen är därmed given, fast på för mig obestämt sätt eller som objekt för en intellektuell åskådning. Föremålet är givet för mig som transcendentalt subjekt, vilket subjekt är givet i och med den obestämda *varseblivningen av mig själv.* Denna varseblivning hör till det rena självmedvetandet som bestämmande princip för den sinnliga kunskapen eller som det empiriska tänkandets enhet.

Huruvida det är ett särskilt föremål för sig, är ej bestämt med dess allmänna givenhet i den sinnliga kunskapen. Det begrepp, som får sin realitet från den obestämda självvarseblivningen, är *existensbegreppet över huvud,* vilket begrepp går före varje kategori. När det obestämda transcendentala subjektet tänkes som givet som positivt noumen vid självmedvetandet i rent tänkande, användes ej existenskategorien. Jag går ej utöver min egen föreställning om det positiva noumenet för att positivt bestämma det transcendentala subjektet.

Genom självmedvetandet i rent tänkande vet jag blott, att jag verkligen är given för mig själv som ägande transcendent tillvaro. Frihetsidén anknytes till mig själv som ett redan i det rena tänkandet in abstracto givet intelligibelt föremål. Idén har objektiv betydelse för den transcendenta intellektuella åskådningen. Existensbegreppet är här det, genom vars realitet jag är given som obestämd existens i sig. Varken begreppet intellektuell åskådning eller begreppet fri kausalitet användes då för att bestämma objektet i sig.

Substansbegreppet användes ej, därför att den fria kausaliteten ej hänför sig till någon bakomliggande substans. Orsaken är ej orsak genom något inre väsen, som logiskt ginge före kausaliteten, utan kausaliteten är som verksam det innersta i vår egen verksamhet.

Realitetskategorien kommer ej i fråga därför att den blott är bestämning hos den kausalitet, som här är det substantiella. Realitet betyder här, att den fria kausaliteten är positivt bestämd för sig själv.

Kvantitetskategorierna borde ha behandlats särskilt av Kant, då mångfaldsbegreppet ej kan anses ligga i begreppet om självständig kausalitet. Friheten hänför sig till fenomenet. Här antas en mångfald av fria väsen, och förnuftskausalitetens hämning genom sinnligheten medför antagandet av en mångfald fria bestämningsakter hos det intelligibla väsendet. Det rena förnuftet är både som teoretiskt och praktiskt förnuft givet i en objektiv sinnlig verklighet *och är såtillvida splittrat.* (Det gäller dock ej om det rena förnuftet som aprioriskt subjekt). Den nödvändiga identiteten mellan subjekt och objekt framträder däri, att varje subjekt genom praktisk avtonomi och teoretisk förnuftsförmåga höjer sig över sin särskildhet till förnuftets allmänhet. Detta framträder därmed hos det särskilda väsendet som det *logiskt enhetliga* rena förnuftet självt.

Kategorierna äro ej kunskapsorgan hos den intellektuella åskådningen, utan denna bestämmer själv objektet på ett sätt, som ger en med kategorierna adekvat bestämdhet.

13) Kants lära om friheten kan ej förstås med mindre vi sammanställa de teoretiska och praktiska undersökningarna och utfylla hans intentioner i deras egen riktning. Mer än en hypotetisk helhetssyn är med hänsyn till det föreliggande materialet ej möjlig. Kriteriet på dess riktighet ligger i att den *kan förenas* med Kants egna framställningar. Själv har han ej gjort något försök att ge oss en adekvat bild av sin totala uppfattning. Men utan en sådan bli detaljerna för oss obegripliga.

En svårighet har Kant särskilt undvikit att beröra. Begreppet frihet innesluter möjligheten av ett annat naturförlopp än det givna (689—90). Kunde det blott vara *beskaffat på ett sätt,* så vore det intelligibla väsendet bundet i sin verksamhet.

Nu är enligt Kant varje särskild lag en specifikation av naturssammanhangets yttersta principer; kunskapsidealet är att begripa naturen efter lagar, som inses apriori. Hur kan lagen vara tillfällig? Svaret synes bli följande.

Varje särskild lag är nödvändig till sitt innehåll, men denna nödvändighet är hypotetisk. Den bestämmer blott en viss rela-

tion mellan företeelserna: om de eller de naturvillkoren föreligga, är något annat den nödvändiga följden. Lagens användning, dess objektiva realitet i naturen är i och för sig tillfällig. Det är en tillfällighet, om de i ett särskilt fall eller i det hela krävda villkoren verkligen inträda. De särskilda lagarnas realitet står i ett inre sammanhang, där den enas realitet bestämmer de övrigas och tvärtom. Men både den särskilda lagens och hela lagsystemets objektiva realitet är i och för sig tillfällig, trots att de enskilda momenten betinga varandra. Att en speciell lag har sin grund i friheten, betyder blott, att det tillfälliga systemet i sin helhet har sin grund i fri kausalitet med avseende på den egenskap, som uttryckes genom lagens realitet.

14) Frihetens möjlighet vilar på fenomenell kausalitet hos ett intelligibelt väsen, som även är ett naturväsen. En sådan kausalitet kan blott tänkas som frihet (690—93). Frihet och naturnödvändighet höra samman.

Den nödvändiga sinnliga orsaken till företeelsen är ej den *väsentliga orsaken* utan är orsak blott för ett sinnligt och subjektivt betraktelsesätt. Den väsentliga orsaken är given för en transcendental betraktelse, som riktar sig på de yttersta principerna för all kunskap. Denna orsak är det transcendentala, i och för sig blott negativt bestämda föremålet, vars allmänna kausalitet i och för sig är obestämd.

Friheten är tänkbar blott hos ett naturväsen, som även är positivt noumen. Så långt den naturliga kausaliteten ses äga sin grund i det intelligibla väsendet oberoende av allt föregående, uttrycker den i förhållande till det föregående, *att en kausalkedja börjar*. Denna betraktelse är möjlig genom att se kausaliteten som fallande inom den objektiva tiden, som anses ha sitt väsen blott i en föreställning; därmed kan kausaliteten som ett moment däri ha sin grund i det intelligibla, otidliga väsendet. *Den intelligibla kausaliteten själv börjar ej.* Den är tidlös; det intelligibla väsendet kan ej tänkas övergå från ett tillstånd till ett annat. Ej heller kan den naturliga kausaliteten, given blott för den sinnliga kunskapsförmågan, tänkas innehålla en egentlig början; den är såtillvida blott ett led i den allmänna kausalkedjan.

Kant torde mena, att den lag, som konstituerar en intelligibel karaktär, *är det verksamma väsendet självt*. Lagen för ett väsens verksamhet är dess sätt att vara verksamt och kan ej skiljas från

dess *inre natur*. På empiriskt område är denna lag eller den empiriska karaktären en på förhand given konstant natur, som måste skiljas från det föränderliga och verksamma väsendet i dess verksamhet. Dessa differenser grunda sig på tidliga omständigheter; de måste bortfalla hos den intelligibla kausaliteten, där lagen måste tänkas vara identisk med det verksamma väsendet i dess verksamhet. Det konstituerar sig här som verksamt blott i och med verksamheten själv; det kan då sägas börja en kausalitet av sig självt eller vara fritt. Däri ändras intet genom att det eventuellt har sin grund i ett annat väsen, t. ex. Gud; den tillvaro, det då äger genom något annat, är ej en lag, som går före verksamheten och binder den på ett bestämt sätt.

Den intelligibla lagen = karaktären som lag för det intelligibla väsendets verksamhet är identisk med detta väsen som verksamt: verksamhetens verkan är omedelbart en verkan av karaktären själv. Karaktären åter är ej verkan av verksamheten: som lag för verksamheten går han logiskt före varje verkan av denna. Han är ej heller följd av en före verksamheten gående bestämning till verksamhet, ty verksamheten är sin egen lag eller *konstituerar sig själv*. Han har ej heller sin grund i det intelligibla väsendets självbestämmelse som det logiska övergåendet från obestämdhet till bestämdhet. Han är till och uppkommer ej. *Bestämdheten har sin grund i sig själv*. Noumenet har ej valfrihet, dess kausalitet är ej förutbestämd för att sedan vinna bestämdhet genom något beslut. Att den fria kausaliteten kan vara annorlunda, innebär att det verksamma väsendet i sin verksamhet är oberoende av varje tvång, varje utifrån bestämmande princip.

Varför ett bestämt väsen har just denna karaktär och ej en annan, är oförklarligt, enär ohärledbart ur främmande grunder och därför blott begripligt för ett intuitivt förstånd.

15) Den empiriska karaktären (693—96) är en på förhand given konstant lag, i vilken den efterföljande verksamheten är till sin allmänna karaktär förutbestämd. Denna karaktär är det sinnliga schemat för den intelligibla, som genom den ligger till grund för särskilda kausalkedjor. Betraktas den empiriska karaktären transcendentalt, och hänföres den till den intelligibla som sin grund, så ses han som det logiskt konstitutiva i de särskilda kausalkedjorna eller som den allmänna regeln för den

transcendentala syntes, som bestämmer dem. De äro då särskilda moment i den syntes, i vilken regeln har sin tillvaro. Endast för den empiriska betraktelsen är karaktären en på förhand given konstant beskaffenhet hos den verksamma orsaken.

Den intelligibla karaktären kauserar i förhållande till den särskilda kausalkedjan på det villkor, att den senare kan infogas i det allmänna naturförloppet. Transcendentalt sett äga de moment hos det transcendentala objektet, som tillsammans konstituera naturförloppet, den för dettas enhet krävda överensstämmelsen inbördes och med det transcendentala objektet självt. Trots att de objektivt reala speciella lagarna inbördes betinga varandra och deras objektiva realitet såtillvida är nödvändig, så förblir dock (på grund av varje moments inre tillfällighet) systemets beskaffenhet i det hela tillfälligt i avseende på sin objektiva realitet. När den intelligibla karaktären ger särskilda lagar realitet, ger han systemet i det hela realitet i avseende på den beskaffenhet därhos, som betecknar den speciella lagens förekomst däri.

Anledning att anta verklig frihet hos människans begärförmåga ger den moraliska lagen, som bjuder handlingar och därmed fastställer att de äro möjliga. I sådana handlingar framträda rena förnuftsidéer som motiv: handlingarna ha förnuftet till positiv orsak. När de stämma med sedelagen, är förnuftet deras positiva orsak, när de strida mot den, är förnuftet deras negativa orsak, underlåtande att vara positivt verksamt där det *skulle kunna* vara det.

Förnuftet bestämmer den empiriska karaktären, och han innesluter trots sin enhet en mångfald av moment, varigenom särskilda kausalkjedor av förnuftet konstitueras. Och detta förutsätter en *enhet av det mångfaldiga* även hos den intelligibla karaktären, som är helt närvarande i de enskilda handlingarna utan att vara en före handlingen fastställande lag, som gör denna nödvändig. Lag för den enskilda handlingen är han blott i och med denna själv. (Handlingen är för sig ett särskilt moment hos karaktären, som kommer till de övriga; karaktären åter är som självidentisk helt närvarande i varje enskild handling.) Förnuftet är den konstanta orsaken till alla fria handlingar och är närvarande i alla tidsmoment hos sådana handlingar utan att övergå från en verksamhet till en annan. Transcendentalt

sett äro tidens olika punkter blott moment hos den enhetliga *tidsföreställningen,* ej hos den objektiva tiden. Och ses tiden transcendentalt, så innehåller ej förnuftets närvaro i olika tidsmoment med olika verksamhet någon förändring, dess otidlighet upphäves ej.

Kunskapslärans grundläggning.

Utgångspunkten (64—85). Vid de syntetiska omdömena aposteriori är det förbindande ledet, som omedelbart är givet med omdömet självt, den fullständiga erfarenheten om föremålet. Omdömet stöder sig på empirisk åskådning och är ett led i erfarenhetskunskapen själv. Det går ej ut över det, som verkligen är givet i erfarenheten. Och erfarenheten själv är det säkraste av alla fakta, det faktum, som är förutsättningen för all särskild fakticitet.

Vid de syntetiska omdömena *apriori* gäller det åter att undersöka, hur man apriori kan gå ut över begreppet om ett objekt och därmed förbinda ett annat begrepp, som ej ingår i det förra.

Erfarenhetskunskapen konstitueras väsentligen genom ett objektivt nödvändigt sammanhang mellan föreställningarna. Sammanhanget gäller i sig eller med hänsyn till föreställningens innehållsbestämdhet, till det som föreställes. Det föreställda äger nödvändigt sammanhang i sig, alldeles oberoende av föreställningarnas sammanhang inbördes inom subjektet. Syntesen är ej en psykologisk förbindelse utan en förbindelse inom det tänkande, som bestämmer föreställningen som objektiv eller som något i sig, oberoende av dess givenhet hos subjektet. Föreställningarna behöva ej förekomma i sällskap i det psykologiska medvetandet, men de höra till varandra efter principen för det objektiva bestämmandet av alla föreställningar, som kunna duga till kunskap.

Såvitt föreställningen skall ligga till grund för en kunskap om objektet, är den objektivt bestämd men ej grundad på nagon subjektiv och psykologisk organisation. Vore den empiriska föreställningen blott bestämd av psykiska anlag eller inrättningar, så kunde jag ej gå över från den till objektet.

Empirisk kunskap är möjlig blott om objektet bestämmer den *empiriska* sinnliga eller receptiva begärförmågan, vilken som

receptiv är rent subjektiv. Föreställningen blir mer än subjektiv, *när objektet är immanent i den.* När vi ha kunskap om objektet, äro dess bestämningar på en gång subjektiva och objektiva.

I och för sig är objektet blott ett obekant X men verkligt kunskapsobjekt blott i den mån det har den bestämdhet, det skänker åt föreställningen. Förståndet gör den empiriska kunskapen till kunskap eller skänker den objektivitet. Förståndets egentliga verksamhet är det logiska dömandet, som refererar föreställningarna till medvetandets objektiva enhet. *Varje objektiv förbindelse mellan föreställningar uppfattas av förståndet,* och dess förbindelser av föreställningar äro i och för sig objektivt giltiga; saken förhåller sig så som förbindelsen anger.

Kunskapsförmågan (90 -110). Tanken »jag tänker» måste kunna ledsaga varje min föreställning. Detta medvetande är, till skillnad från det empiriskt-psykologiska, apperceptionens ursprungliga syntetiska enhet, den rena apperceptionen. Den ligger till grund för den aprioriska kunskapen och kallas därför självmedvetandets transcendentala enhet. Jag kan ej hänföra mångfalden av föreställningar till mig själv som identiskt subjekt med mindre jag förbinder dem till ett helt i ett enda medvetande. När jag tänker, att alla dessa föreställningar tillhöra mig, så ligger däri att jag kan förbinda dem i ett identiskt medvetande. Förbindelsen måste ske apriori, eljes vore sammanhanget ej nödvändigt, föreställningarna måste stå under villkoren för ett allmänt medvetande, som omfattar dem alla; föreställningarna måste inom sig själva, genom sitt eget innehåll betraktas som samhöriga, eljes kunna de ej hänföras till en enhetlig funktion av medvetandet. Förståndet är min faktiska förmåga att förbinda apriori och bringa mångfalden av givna föreställningar under apperceptionens enhet. Med föreställningar menas här sådana, som beteckna något objektivt och därför kunna höra till kunskapen.

Föreställningar av detta slag äro *åskådningar,* som äro givna före allt tänkande. I dem är objektet omedelbart givet. Genom apperceptionens enhet *tänkas de eller bli föremål för kunskap.* Det kunskapsteoretiska medvetandet är ett enkelt subjekt med personlig enhet. Inom empirien är däremot ej medvetandets enhet någon allmängiltig och nödvändig princip för det givna, och föreställningsförbindelsen är här av yttre och tillfällig eller

associativ natur. Apperceptionens enhet är en real enhet av föreställningar; i relation till inbillningskraftens syntes heter denna enhet *förståndet*. Enheten är given i det rena självmedvetandet eller i den rena jagföreställningen »jag tänker», som går före allt mitt bestämda tänkande och ger detta dess logiska form eller nödvändighet, ger det karaktären av kunskapsgivande tänkande.

Enheten är ursprunglig och bestämd inom sig själv före varje empirisk bestämdhet. Genom att vara närvarande i tänkandet kan den själv konstituera en bestämd nödvändig syntes av det mångfaldiga i åskådningen. (Hela tolkningen av apperceptionens enhet som självbestämd real enhet synes mig mycket tvivelaktig. E. L.)

Enheten är tänkandets egen inre och självmedvetna enhet, den är fullständigt immanent i tänkandet som sådant och har varken transcendent eller empirisk realitet. Den nödvändiga tanken om mig själv som ett yttersta, enkelt och med sig självt identiskt subjekt leder ej till kunskap om något subjekt. Det är fråga om ett subjekt, en enkelhet, en identitet, en självständig existens av rent logisk natur. I självmedvetandets modi sysslar tänkandet blott med sig självt och går ej ut över sig självt till något bestämbart objekt. När jag tänker mig själv i rent tänkande före allt självmedvetande, fattar jag mig ej som ett oberoende av tänkandet bestående ting utan hänför omedelbart det tänkta till tänkandet självt!

Det tänkande väsendet har kunskap om de kategoriella begreppen och därmed om varje föremål genom apperceptionens enhet, eller genom sig självt som tänkande; det kan då ej genom kategorierna ha kunskap om sig självt som tänkande eller om sig självt som objekt.

Det bestämmande självet eller jaget *ger åt åskådningen all dess bestämdhet*. I medvetandet om mig själv vid det blotta tänkandet *är jag väsendet självt*. Medvetandets objektiva enhet äger en realitet av väsentligen ideal natur, enheten är väsentligen subjektiv(!) och tänkandet därav är väsentligen ett rent, omedelbart självmedvetande. Jaget eller subjektet är blott den självmedvetna enheten i det tänkande, som tänker det som sådant subjekt. Från mitt tänkandes synpunkt är medvetandets enhet blott *jag själv* som tänkande. Tänker jag denna enhet hos ett

annat tänkande väsen, så överför jag mitt tänkandes enhet på ett annat ting, som därigenom kan föreställas som ett tänkande väsen.

Det i tiden existerande och bestämbara jaget bestämmes som tidligt existerande av det bestämmande jaget, det rena självmedvetandet. Objektiveras detta, så återstår blott den tomma föreställningen »jag», som ledsagar allt mitt medvetande, en allmän och abstrakt form, som ledsagar begreppet. Denna föreställning är ej något bestämt jag; det kan blott tänkas genom att omedelbart hänföras till tänkandet självt, om det objektiveras, förflyktigas det.

Det bestämbara jaget åter tänkes som existerande för sig oberoende av att det tänkes. Det bestämmande är identitet av tänkandet och det tänkta och kan därför bestämma objektiviteten; det kan som ren identitet ge syntesen nödvändig enhet. Som grund till all abstraktion är det självt konkret (??). Som immanent i tänkandet är det både realgrund och kunskapsgrund till kunskapens objektivitet!

Självmedvetandets enhet är också *analytisk enhet,* när den ses som medvetande om mig själv som den identiska enheten av alla mina föreställningar. Denna enhet är väsentligen ett rent, omedelbart självmedvetande och går som högsta logiska villkor eller som första logiskt subjekt före varje bestämt tänkande. *Den ger syntesen dess nödvändiga enhet,* samtidigt som den själv blir möjlig genom tänkandets syntes eller genom att detta förbinder alla föreställningar till en nödvändig enhet. Tänkandet kommer ej ut över sig självt, när det avsöndrar självmedvetandets enhet, och den syntetiska naturen är oskiljaktig från tänkandet.

Alla fenomen eller föremål för oss äro bestämningar hos mitt identiska själv. Sådana bestämningar äro alla kunskapsförmågor, rum och tid, sinnligheten, förståndet. (Sinnligheten är blott ett uttryck för vårt tänkandes ändlighet; vore förståndet oändligt, så vore det åskådande.) Medvetandets enhet är *väsen och princip* för all verklighet, som kan vara till för mig, alltså även för den psykologiska realiteten som föremål för kunskap.

Tingen i sig finnas och äro ett moment i den empiriska kunskapens fakticitet. *Det transcendentala subjektet* är jaget i »jag tänker» fattat som yttre objekt för tänkandet. Då detta objekt

ej är omedelbart givet utan blott in abstracto tänkt, kunna inga bestämningar utsägas därom, objektets åskådliga karaktär är fullständigt obestämd.

Kunskapen om de principer, som ligga till grund för den aprioriska kunskapen, kallas transcendental; detta är termens grundläggande betydelse. Kallas principerna transcendentala, så innebär det, att de äro immanenta i det tänkande, som är den egentliga transcendentala kunskapen.

Den obestämda varseblivningen av mig själv i det bestämmande självet är ej någon i tiden given psykisk akt. Varseblivningen finns blott i och för tänkandet och når ej den objektiva verkligheten i rum och tid. Som villkor för kunskapen är den själv intet kunskapsobjekt. Varseblivningen eller sensationen av mig själv som något givet går före all bestämd erfarenhet och levereras underlaget för det inre sinnet eller själen, som så kan bestämmas genom varseblivningen och tänkandet.

I den obestämda självvarseblivningen förekomma bestämda föreställningar, om vilka vi äro omedelbart medvetna, och som äro bestämningar hos apperceptionen. De äro dels föreställningar, som hänföras till det inre sinnet (till lust och olust!), dels sådana som hänföras till det yttre sinnet och beteckna utsträckta väsen. Så äger den kunskapsgivande apperceptionen bestämda föreställningar av subjektiv natur, som inhärera i det sinnliga medvetandet och som åsyftas, när Kant talar om tingen som fenomen och så betecknar deras subjektivitet eller egenskap att icke vara ting i sig men samtidigt också deras objektivitet.

Dessa omedelbart i mig givna föreställningar tillhöra det rena självmedvetandet och äro till blott i det rena tänkandet av mig själv. Varseblivningen är här som kunskap helt inneslutet i mitt själv. För att fixeras som kunskapsobjekt måste varseblivningen hänföras till en möjlig erfarenhet; blott som kategoriskt bestämd är varseblivningen objekt (medan den i sin ursprungliga karaktär är innesluten i apperceptionens enhet och är det enda omedelbart givna i denna). Varseblivningen är det material, ur vilket objektet bestämmes genom tänkandet. Det reala inom den rena apperceptionen är det givna innehållet hos det receptiva medvetandets former, hos rum och tid. Detta reala är givet i en föreställning som går före all kunskap om tingens och min egen tillvaro i tiden. Den är närmast subjektiv som inhärerande i

medvetandets sinnliga sida, men den har en objektiv sida och kan bestämmas som real, därför att den tillhör medvetandets enhet, vilken som real enhet ger alla sina bestämningar nödvändigt sammanhang.

Rum och tid (113—20). Att en föreställning ligger till grund för begrepp, betyder att den står i relation till *den i föreställningen immanenta verkligheten*. Endast därmed kunna vi genom föreställningen bestämma *saken*. I rum och tid som kunskapsmoment ingå rum och tid som objektiva former för verkligheten, vilken bestämmes oberoende av objektets tillfälliga tillstånd. Erfarenheten är ett helt av kunskaper om verkliga objekt, som finnas i rummets och tidens former. Dessa äro åskådningar, ty objektet är här omedelbart givet hos föreställningen. De äro aprioriska åskådningar: det reala rummet, den reala tiden äro ursprungligen och omedelbart närvarande i medvetandet, här det sinnliga eller subjektiva medvetandet. Rummet kan med objektiv giltighet bestämmas apriori i den rena geometrien, varav följer att det ligger innanför det bestämmande medvetandet, är en bestämning hos åskådningsförmågan eller sinnligheten, det subjektiva medvetandet. Vore rummet formen för tinget i sig, så kunde jag ej *genom blott eftertanke eller apriori* avgöra, om matematikens satser motsvaras av objektets beskaffenhet.

Tinget i sig (120—31). Den tänkande kunskapsförmågan ger sitt innehåll objektivitet: den är i sig själv ej blott subjektiv utan även objektiv. Som åskådande och subjektiv åter saknar kunskapsförmågan objektivitet, och denna ges av tinget i sig. I den mån sensationen betraktas som kunskapens materia, är kunskapens objektivitet bestämd av tinget i sig.

Om vi ej anta att tinget i sig är omedelbart närvarande, så äro sinnlighetens bestämningar för sig tagna enbart subjektiva och kunna ej vara bestämbart material för det objektiverande tänkandet: världen blir ett blott sken och sinnlig kunskap omöjlig! Kant utgår från den sinnliga kunskapens eller erfarenhetens realitet och därmed från tinget i sig.

Affektionerna upptas i rummet och tiden som sinnlighetens subjektiva och aprioriska former. Fenomenet är tinget i sig i dess relation till subjektets åskådningssätt. Fenomenet är empirisk åskådning eller föremålet som omedelbart närvarande

hos den i bestämda former uppfattande åskådningsförmågan. Åskådningen har objektet självt närvarande hos sig och har sin objektivitet genom att innehålla tinget i sig i dess relation till subjektets former.

På grund av våra åskådningsformer är tinget i sig ej omedelbart tillgängligt. Den empiriska åskådningen kan representera tinget i sig blott på det villkor, att hos relationen mellan tinget i sig och medvetandets former finns något konstant som gör den allmängiltig och nödvändig. Utan detta konstanta skulle den empiriska åskådningen väl ha en objektiv bestämdhet, men den skulle ej vara *objekt*. Det konstanta är regler, som bestämma föreställningens sammanhang i begreppet om objektet. *Sanning* uppstår blott, när man bestämmer åskådningens sammanhang efter dessa regler.

Sanningen vilar på allmänna och nödvändiga lagar, som äro dess kriterier. Rummets och tidens aprioritet möjliggör de empiriska åskådningarnas lagenliga bestämdhet och därmed distinktionen mellan sanning och sken, objektivt och enbart subjektivt. De empiriska åskådningarna stå under villkoren för en möjlig sammanhängande erfarenhet, därför att dess former, rummet och tiden, som aprioriska äro bestämningar hos denna enhet, och därigenom själva äga sin enhet. *Den empiriska åskådningen har sin bestämdhet dels genom medvetandets enhet, dels genom tinget i sig.*

Medvetandets enhet är ej en abstrakt möjlighet, som verkliggöres genom inflytande utifrån. Utan den är blott enheten i mitt tänkande, hos och för vilket begreppen möjlighet och verklighet först ha betydelse. Den är ingenting utanför tänkandet; den kan ej väckas till aktivitet utan är väsentligen spontaneitet. Den är fullt bestämd, därför att den i sig är det bestämmande självet.

Detta om förhållandet mellan tinget i sig och medvetandets enhet är för H—m en blott tolkning. Kant själv uttalar sig aldrig otvetydigt i ämnet. Men utvecklas hans mening i överensstämmelse med hans övriga teorier, få vi den återgivna uppfattningen. Denna leder till den konsekvensen, *att medvetandets enhet och tinget i sig äro identiska,* en konsekvens som verkligen skymtar hos Kant.

Tinget i sig blir för Kant den objektiva sidan av företeelsen,

när han utgår från kunskapsförmågan som sinnlig och subjektiv förmåga. Så i den transcendentala estetiken. När han utgår från förståndet eller medvetandets enhet, i sig betraktad, bortfaller behovet att göra tinget i sig till princip för det reala. Då behandlas den empiriska åskådningen blott som en objektivt given bestämning hos medvetandets objektiva enhet och därmed som själv objektiv. Så i kategorideduktionen och den rationella psykologiens paralogismer. Att bestämningen finns hos medvetandets enhet förklaras ej ur sinnlighetens affektion genom tinget i sig utan ur förståndets inverkan på subjektets passiva sida.

Kategorierna kunna ej användas på tingen i sig, därför att vi ej ha någon åskådning av dem. Den rena kategorien är blott tänkandet av ett objekt över huvud och ger för sig tagen ingen kunskap; varje kunskapsomdöme bestämmer ett verkligen givet eller som möjligt insett föremål efter begrepp. Fattas ett objekt, som kan bestämmas, så fattas också en av kunskapens nödvändiga ingredienser. Och så är fallet med tinget i sig.

Det transcendentala objektet (131—38). Fenomen äro företeelser, tänkta enligt kategoriernas enhet. Noumen äro föremål blott för förståndet och äro givna blott i en intellektuell åskådning. Förståndet hänför alla sina åskådningar till ett objekt. Objekten äro föreställningar, som förståndet hänför till ett något som den sinnliga åskådningens objekt. Detta något är det transcendentala objektet, apperceptionens korrelat eller det, varpå förståndet hänför det mångfaldiga av sinnliga askadningar över huvud för att förena dem i ett begreppet om ett föremål. Det är intet särskilt föremål för sig utan kan blott uppfattas tillsammans med sinnliga data. Det transcendentala objektet är begreppet om *något över huvud;* kategorierna göra det möjligt för förståndet att bestämma detta något genom det i sinnligheten givna, och så vinnes empirisk kunskap under begrepp om objekter. Kategorierna äro *begrepp om något över huvud* eller om det transcendentala objektet, de äro sätt att bestämma något som objektivt (de äro de allmännaste begreppen om det varande) men utsäga själva ingen bestämning om verkligheten. De äro ej kunskaper utan verktyg att vinna kunskap.

Det transcendentala objektet är ej identiskt med tinget i sig som noumen men står dock i närmaste sammanhang därmed.

Begreppet om det transcendentala objektet är begreppet om ett utanför medvetandet liggande obekant något, som förbinder föreställningen i regelns enhet i syntesen av det mångfaldiga i åskådningen. Medvetandets enhet överföres på den som objektiv betraktade föreställningen och hänför föreställningen på det obekanta något. Enheten är syntesens regelbestämdhet. I denna enhet bestämmer det transcendentala objektet åskådningen och är »sinnlighetens substrat». Det motsvarar begreppet om tinget i sig, det är ett mot kunskapen svarande och därifrån skilt föremål, det är ett utanför medvetandet liggande ting eller ting i sig. Men det lämnas här *obestämt,* om det är sinnligt eller osinnligt (noumen).

Det transcendentala objektet är en obestämd men bestämbar tillvaro, som varken är fenomen eller noumen. Det utmärkes av obestämbarhet i fråga om åskådningens art och av bestämbarhet. Transcendentalt objekt är objektet i satsen »jag tänker» vilket till följd av obestämbar varseblivning anses äga existens. Existensen är en obestämd varseblivning och given före all erfarenhet. Vi övergå från begreppet om objekt till dess existens med hjälp av den obestämda varseblivningen, men denna hjälper oss ej att bestämma objektets beskaffenhet.

Existensbegreppet är här tydligen ej kategorien existens (sättet att åskåda det med begreppet adekvata objektet är ej givet). Att sätta ett objekts existens är att sätta det i sig självt: man går ut ur begreppet och sätter det motsvarande föremålet i sig självt, hänför det till objektet över huvud. *Begreppet existens* är begreppet om det transcendentala objektet. Sättningen av dess existens ligger redan i tänkandet därav. Redan i tanken på det ligger en övergång från tänkandet över huvud till ett motsvarande obestämt objekt i sig (övergången är problematisk, om den ej stöder sig på en given obestämd varseblivning). Existentialsatsen är primär i förhållande till varje art av kunskap. Kategorien är blott ett sätt att genom de sinnliga åskådningarna bestämma det transcendentala objektet eller den obestämda existensen.

Det transcendentala objektet som »sinnlighetens substrat» är det ursprungliga substansbegreppet, den obestämda existensen som bärare av de som objektiva sedda åskådningarna. Med-

vetandets enhet kan ej bestämmas genom kategorier, och även det transcendentala objektet är primärt i förhållande till dem.

Noumenet (149—55). Tinget i sig har realitet i den empiriska åskådningen och kan så bestämmas som fenomen eller i sin relation till sinnlighetens subjektiva former. Det måste därför sättas som icke-sinnligt, varmed noumenet i negativ mening är givet. För att de åt oss givna sinnliga tingen skola kunna sättas som fenomen, måste vi tänka möjligheten av ting i sig, som äro föremål för en intellektuell åskådning eller äro noumen i positiv betydelse. Då vi sakna varje intellektuell åskådning, kan denna möjlighet aldrig för oss bli bestämd kunskap. Den kan ej ens in abstracto realiseras genom vår empiriska åskådning. Man kan ej ens komma så långt som till att sådana ting i sig äro verkliga.

Kant har dock ansatser till en lära om möjligheten att abstrakt realisera begreppet om det positiva noumenet på en annan väg än den sinnliga resp. intellektuella åskådningen.

Den rena apperceptionen innesluter en kunskap om mig som obestämd tillvaro. Denna kunskap förmedlas av den obestämda självvarseblivningen som tillhör apperceptionen. Denna innehåller på grund av den obestämda självvarseblivning, som tillhör den, kunskap om mig som obestämd tillvaro, om vilken jag vinner bestämd kunskap genom den sinnliga självåskådningen. Genom den rena apperceptionen vet jag mig i denna som självverksamt väsen och därmed in abstracto som noumen i positiv betydelse; min objektiva tillvaro är given däri *som ägande en subjektiv sida* i det rena självmedvetandet. Så ger detta i och för sig i relation till mig själv realitet åt den eljes blott logiskt möjliga tanken på ett positivt noumen!

Noumenet är i självmedvetandets enhet bestämt som självverksamt men blott såsom identiskt med det tänkande, som så bestämmer det. Sinnligheten, som blott äger subjektiv betydelse, kan ej ens betraktas som en subjektiv sida av mig själv som noumen.

Kategorierna och tinget i sig (156—62). Hos Kant är tiden icke form för tinget i sig. Affektionen genom tinget i sig är därför ej något föreställbart, endast något in abstracto tänkbart. Affektionen eller sensationen är något blott i den mån den är given i det passiva medvetandets former, i rum och tid, och är som sådan ett moment i den empiriska åskådningen, som är bestäm-

ning hos apperceptionen och i begreppet går före varje tidsbestämdhet.

Först det tänkande subjektet konstruerar den *objektiva* tiden, och sensationen är (liksom den empiriska åskådningen) blott ett villkor därför och *är ej själv i tiden.*

Tinget i sig är det icke-sinnliga tinget över huvud. Allt, som tänkes i begreppet ting i sig, går logiskt före varje särskild kategori. Noumenet, om vilket vi ha en obestämd kunskap, är ett obestämt och osinnligt något, som ligger till grund för fenomenen. När Kant talar om tingen i sig i pluralis, har detta ej mer objektiv betydelse än när han talar i singularis: intetdera språkbruket kan tillämpas på noumenet i och för sig, men båda äro också motsägelselösa, enär alla kategorier utan motsägelse kunna användas om tinget i sig. Pluralen torde åskådliggöra noumenets förhållande till de fenomenella objekten, som alla äro tinget i sig i dess relation till rum och tid.

Noumenet kan på obestämt sätt bestämmas genom kategorier. *I tänkandet* äro dessa ej inskränkta genom sinnlighetens villkor, fastän *kunskapen* som insikt i objektets beskaffenhet kräver åskådning. Kategorierna som rena begrepp om objektet över huvud ha sitt säte i det rena förståndet och kunna därför hänföras både till sinnliga och osinnliga objekt (fast de ej ge kunskap, där åskådning saknas). Kategorierna äro sätt att bestämma objektet genom åskådning; fattas denna, så återstår blott bestämningssättet, men själva bestämmandet blir ej av. Använda på en annan åskådning än vår sinnliga, på en intellektuell åskådning, äro de för oss blotta tankeformer.

Hos en intellektuell åskådning äro kategorierna egentligen ej längre kunskapsmedier. Vore förståndet åskådande, så vore åskådningen inom sig själv intellektuellt bestämd, kunskapen vore rent intuitiv och vore ej omdömen; därmed skulle kategorierna mista sin betydelse av *former för omdömen,* de skulle ej längre *bestämma objektet.* Men detta hindrar ej, att det objekt, som utan särskilt dömande är bestämt genom åskådningen själv, kan vara adekvat med kategorien eller äga en mot den svarande beskaffenhet! Kategorien är ju själv av intellektuell natur. När vi tala om motsägelselöshet i kategoriens utsago om föremålet i sig, mena vi endast en sådan motsvarighet.

Förnuftsidén och noumenet (162—73). Idén är egentligen en

logisk princip, som kräver en fullständig systematisk enhet i det empiriska bruket av förståndet. Idén innehåller i sig själv en bestämd objektiv eller inre tankenödvändighet, den är genom förnuftets natur given åt oss som uppgift, och förnuftet självt kan ej vilseleda oss. Motsägelser och illusioner kunna urskiljas genom förnuftets självkännedom, som skiljer det objektivt nödvändiga från *ett subjektivt tvång att uppfatta på ett bestämt sätt*. Idén missbrukas när man låter den innehålla kunskap om ett särskilt föremål, tänkandet kan här ej realisera objektet eller göra anspråk på objektiv realitet: idén har betydelse blott som en uppgift som bör realiseras och som tjänar som regel för det empiriska förståndsbruket. Den uppgift idén innesluter vore lösbar endast om en intellegibel värld vore given för vårt förstånd. Innanför det sinnligas område finnes inte särskilt föremål, som uppfyller kraven för förnuftsbegreppets realisation.

Vi kunna dock utan motsägelse tänka det genom våra kategorier tänkta obetingade som verkligt, fast vi ej kunna göra oss någon åskådlig föreställning därom, ej begripa vad detta verkliga skulle vara. Vi ha blott i vårt tänkande förbundit våra sätt att döma med begreppet om det obetingade men ha ej objektivt bestämt detta. Försinnligade kategorier kunna ej höra till noumenets område.

Det är en förnuftets grundsats att anta idéernas verklighet och då ge kategorierna en objektiv ställning, analog med deras ställning i det empiriska förnuftsbruket. Men detta antagande rör ej saken i och för sig utan representerar blott ett slags schema, som bestämmer det sätt, varpå fortgången till uppgiftens lösning kan ske på bästa sätt inom det empiriska området! I det förnuftsuppgiftens lösning tänkes på ett konkret sätt inom den noumenella världen, är vägen föreskriven för fortgången i det empiriska förståndsbruket, dock utan att *kunskapen* på något sätt utvidgas utöver sinnlighetens område. Idéernas föreställda realitet har endast regulativ betydelse.

Att realisera en tanke är att övergå från tanken till att sätta, vilket sättande är en syntes med det rena självmedvetande som enhet. Föremålet måste då vara givet i det rena självmedvetandet eller vara åskådligt. Utanför sinnligheten finns intet föremål som motsvarar kraven för begreppets realisering.

Förnuftet tänker en enhet i förståndsbegreppens totalitet, det

söker ur en princip åstadkomma ett efter nödvändiga principer sammanhängande system. Den systematiska enheten är en tankeuppgift för det empiriska förståndsbruket, reglerande dess fortgång. Man måste anse den systematiska enheten objektivt tillkomma naturen, varmed en fortgång till systematiseringen av alla möjliga kunskaper blir möjlig. Naturen måste erbjuda villkoren för en fortgång till målet.

Härtill finns intet schema i åskådningen men väl en analogi till ett schema, som bestämmer metoden för den möjliga fortgången. Och därmed är också möjligheten av den systematiska enhetens obestämda objektiva giltighet förklarad. Idén om den systematiska enheten är ej konstitutiv, den kan ej framställas i bestämda objekt, men den gäller för erfarenheten, därför att tänkandets enhet gör den möjlig som empirisk kunskap: den måste då vara underkastad de tankeuppgifter, som ligga i denna enhet.

Analogien till ett schema. Man kan anta ett föremål i idén för att genom att hänföra tinget till det indirekt vinna en föreställning om tingens systematiska enhet. Idéns föremål äro analogier till verkliga ting, vilka schematisera den systematiska enhetens regulativa princip. Endast metoden för förståndsbruket bestämmes som ägande objektiv betydelse. Man tillskriver analogivis noumenet bestämningar, hämtade från sinnevärlden och uttryckande dess relation till sinnevärlden utan att man dock utgår från noumenet i och för sig.

Så kan man anta om sinnevärlden, att den är sådan den vore, om den hade sin grund i en substans, som verkar i egenskapen av självständigt förnuft. Sinnevärlden behandlas som om den hade sin grund i ett förnuftigt väsen. Bestämningen av relationen och av metoden är två sidor av samma sak. Man tänker den obekanta orsaken till världen i analogi med kategorierna i deras empiriska användning, utan att utsäga dessa bestämningar om saken själv.

Analogi är den fullkomliga likheten hos två förhållanden mellan alldeles olika ting. Så kan jag bilda mig ett relationsbegrepp om ting, som äro mig absolut obekanta. Man tänker sig t. ex. världsorsakens eller Guds förhållande till människosläktets välfärd (vilket egentligen blott kan tänkas genom den rena kategorien orsak) på ett sådant sätt, att denna välfärd ter sig som

astadkommen genom gudomlig kärlek. Man försinnligar då orsakskategorien för att jämföra det obekanta hos Gud med en för oss bekant kausalitet i avseende på beskaffenheten av dess verkan. En i övrigt obekant orsak har i det avseendet samma karaktär som den av oss kända orsaken. Det är i sådana fall tänkbart att det finns något som motsvarar det tänkta föremålet, om vi blott avlägsna allt empiriskt från de bestämningar, med vilka vi tänka det. Men något positivt begrepp om det mot det tänkta svarande kunna vi ej bilda oss.

Psykologiska inslag i kunskapsteorien (184—207). Kunskapen är ej som sådan någon psykisk verksamhet. Kunskapen går utöver föreställningen själv till den objektiva nödvändigheten, och kunskapsproblemet angår just möjligheten att göra detta. Betraktar jag en psykisk verksamhet som föreställningsprocessen, kommer jag ej ett steg utöver dess förefintlighet hos mig. Jag når ej dess objektiva realitet. Det själsliga är liksom den yttre naturen föremål för kunskapen. Vid varje psykologisk undersökning förutsätta vi redan kunskapen som ett objektivt giltigt medvetande och utgå från den.

Kunskapen är ej en psykisk process utan tillhör det medvetande, som går före varje objektivering och därför ej kan sättas som ett objekt, skilt från det bestämmande tänkandet, utan är ett rent självmedvetande, som är immanent i tänkandet och är subjektivt och objektivt på samma gång.

Den psykologiskt sedda kunskapsprocessen är en askådlig eller sinnlig framställning av transcendentala begrepp. Så ger den psykologiskt givna åskådningen en framställning av ett objekts omedelbara närvaro i det rena medvetandet, den försinnligar detta begrepp. Psykologien framställer tillfällighetsorsaken för de rena begreppens framträdande i medvetandet.

Metoden är den att anta att begrepp, som äro empiriskt psykologiska principer, äro besläktade med de rena begreppen. På grund av denna relation söker man vinna en transcendental definition, som är sammansatt av idel rena begrepp. Därefter behandlas blott begreppens transcendentala innehåll med abstraktion från deras psykologiska betydelse. Vid den psykologiska förklaringen av erfarenheten anlitar man vissa kunskapsteoretiska principer, och dessa få då psykologisk betydelse.

Emellertid är Kant onekligen psykologist i en hel rad av ut-

talanden. Ordet »Gemüth» betyder apperceptionens enhet. Men i första upplagan av Kritik der reinen Vernuft möta i deduktionen av kategorien rent psykologiska synteser som moment i erfarenheten. Här undersökes dock blott deras förhållande till de objektiva företeelser, som de beteckna. Det rena begreppet förväxlas med dess åskådliga framställning, i det den psykologiska processen själv betecknas som objektiv. I andra upplagan har emellertid den psykologiska apparaten utelämnats, och endast ett par psykologiska betraktelser stå kvar. Och här tillägges f. ö. ej den psykologiska deduktionen samma betydelse som den rent objektiva.

I ett yttrande i stridsskriften mot Eberhard yttrar sig Kant starkt psykologiskt. En förklaring ligger i själva stridssituationen, men Kant har ö. h. ej förmått att helt tillägna sig konsekvenserna av sin egen åsikt.

Den moderna Kanttolkningen har i varje fall starkt överdrivit de psykologistiska resternas betydelse och låtit Kant uttala åsikter, som ej alls finnas hos honom och som vederläggas av hans egna uttryckliga uttalanden.

Psykologistiska misstolkningar.

Cohens Kanttolkning (2—8). Kant söker enligt Cohen villkoren för allmängiltigheten och nödvändigheten hos den givna erfarenheten, som är den matematiska naturvetenskapen. Villkoren sammanfattas i lagens enhet. En verklig enhet finns blott i medvetandet, vars enhet är erfarenheten. Erfarenheten kommer till stånd genom ett inbegrepp av medel och metoder i det vetenskapliga medvetandet. Objektet konstitueras av metoden, som återgår på detta medvetande. Förnuftet kan apriori med objektiv giltighet endast utsäga det om föremålen, som det förut lagt in i dem. Endast sådant *får* dock inläggas som faktiskt möjliggör erfarenheten eller bestämmer det åskådliga föremålet för oss. Det, som framspringer i anden, måste visa sin fruktbarhet i det vetenskapliga förfarandet. Den transcendentala förklaringen uppsöker de åtgärder och metoder, genom vilkas användning den matematiska naturvetenskapen konstitueras. Dessa villkor äro det transcendentala apriori. Rum och tid konstituera erfarenheten som konstruktionsmetoder, vilka möjliggöra matematiken.

De äro former för företeelser eller för åskådningens obestämda objekt, genom abstraktion uttagna ur den konkreta åskådningen, vilken ligger till grund för geometriens självverksamma skapande av företeelser, av konstruktionsbilder, som äro medel att bestämma den empiriska åskådningens objekt. Sinnligheten är genusbegrepp för den grupp av psykiska företeelser, som kallas åskådningar. Förståndet är genusbegrepp för kategorierna, vilka i abstraktionen framhävas som de sidor av tänkandet, som i egenskap av förbindelsesätt uttrycka den vetenskapliga objektiveringens medel. De äro former för förståndet: de begrepp, som förekomma som former för det verkliga tänkandets syntes, äro även det vetenskapliga tänkandets grundformer. Kategorierna äro bestämningar, som självmedvetandet får som enhet av inbillningskraftens syntes. Självmedvetandet är ingen förmåga utan en abstraktion i analysen av kunskapen, vilken gör andra abstraktioner erforderliga för att i förbindelse med dem förklara den objektiva giltigheten hos medvetandets kunskapande verksamhet.

Alla kunskapens villkor äro psykologiska processer. Den transcendentala deduktionen levererar psykiska processer hos tänkandet, genom vilka erfarenhetens enhet kan framställas. Den produktiva inbillningskraftens syntes åskådliggör begreppet och förbinder psykologiskt åskådning och begrepp. Den matematiska naturvetenskapen som faktum föreligger i »tryckta böcker», i vilka erfarenheten blivit verklig! Den verkliga erfarenhetens metoder uppvisas som ursprungliga, för den psykologiska analysen otillgängliga element hos det verkliga medvetandet (vetenskapen är ej ett resultat av tillfälliga associationer, vanor o. s. v.). Och medvetandets element upptäckas dels genom en inre erfarenhet, dels med hjälp av den vetenskapliga litteraturen.

Kunskapsproblemet löses här genom att man uppsöker de psykologiska villkoren för naturvetenskapen som en faktisk psykisk produkt, föreliggande i tryckta böcker. Vetenskapens metoder äro det vetenskapliga medvetandets former, som konstituera objekten. Därför har vetenskapen allmängiltig nödvändighet. Metoderna äro egentligen subjektiva, men de tillhöra *vetenskapen*, som äger allmängiltig nödvändighet. Vetenskapens allmängiltighet förklaras ur metodens objektivitet och denna ur vetenskapens allmängiltighet.

Riehls Kanttolkning (8—13). Apriori betyder enligt Riehl ej medföddhet. Varje aprioriskt föreställning har uppkommit och förvärvats. De aprioriska föreställningarna ha sitt ursprung i ursprungliga lagar hos medvetandet, vilka uppstå genom en ursprunglig syntes av medvetandet, som realiseras med anledning av sinnesintrycken. Rum och tid äro produkter av en psykisk syntes.

Grunden till kunskapens aprioritet är den oberoende uppkomsten. Rummets och tidens aprioritet vilar på deras ursprung ur sinnlighetens form, kategoriens aprioritet på dess uppkomst ur förståndets eller tänkandets form. Kategorien uppstår och består blott i det reflekterande medvetandet, dess användning framkallas av fenomenens givna förhållanden. I medvetandet är blott den allmänna lagen för dess verksamhet undandragen den psykologiska utvecklingen.

Självmedvetandet är en latent förmåga hos medvetandet till en enhetlig syntes. Förmågan blir aktiv genom objektets inverkan på medvetandet. Tydligen är tänkandets grundlag en ursprunglig inrättning, ett anlag.

Erfarenheten uppstår så, att objektet framkallar åskådningar i en bestämd ordning och av bestämd beskaffenhet. Så blir medvetandets enhet aktiv och skapar rum och tid, de högsta objektiva enheterna. Så blir *föreställningen* om objektet möjlig. Medvetandets enhet har blott subjektiv betydelse, erfarenheten själv har sin objektivitet från tingen i sig. Medvetandet har anlag till ett bestämt verksamhetssätt. Erfarenhet blir ej av om ej tillfälle ges att utveckla anlagen; för att utbildas till erfarenhet måste de objektiva intrycken överensstämma med anlagen, med medvetandets subjektivt-psykiska beskaffenhet.

Likartade uppfattningar med dessa äro gängse bland olika Kanttolkare.

Konsekvenser (14—64). Med en psykologisk tolkning blir det i tiden verksamma medvetandet självt en för sig bestående verklighet, medan det hos Kant är fenomen. Enligt honom är den yttre erfarenheten lika ursprunglig som den inre. F. ö. är det en falsk slutsats, att rum och tid måste vara subjektiva därför att uppfattningen av dem förutsätta ursprungliga anlag eller färdiga former i det mänskliga medvetandet. En så enfaldig slutledning har Kant aldrig dragit. Ej heller har han påstått att

det behövs ett särskilt slags affektion för att psykologiskt möjliggöra självuppfattningen.

Frågan om erfarenhetens uppkomst genom utveckling av den latenta kunskapskraften hör för Kant till den på kunskapskritiken grundade psykologien. All psykologisk kunskap är för honom empirisk. Han lär aldrig att aprioriska föreställningar användas på ett omedvetet, dunkelt och instinktmässigt sätt vid bildandet av erfarenheten. Han antyder ej ens någon utveckling från ett mer instinktivt verkande medvetande till ett mera vetenskapligt. O. s. v.

Det starkaste argumentet har man trott sig kunna hämta från Kants behandling av den rena matematiken. Den skall ha en rent subjektiv karaktär. I verkligheten är det tvärtom.

I den transcendentala estetiken undersökes den rena geometriens möjlighet blott med hänsyn till vetenskapens giltighet för det verkliga rummet och gestalterna däri. I Prolegomena talar han om den rena geometrien som en syntetisk kunskap apriori och söker uppvisa dess möjlighet. Den är objektivt giltig för det verkliga rummet och det, som anträffas i detta. Matematikens apodiktiska visshet hänför sig till det verkliga rummet. Liknande på andra håll. Den rena matematiken och naturvetenskapen innehålla syntetiska omdömen apriori. De kunna framställa objektet i åskådningen.

Dessa omdömen äga verklig aprioritet eller objektiv allmän giltighet. Kunskapsproblemet angår blott deras möjlighet. Möjligheten av den rena naturvetenskapen förklaras genom att uppvisa erfarenhetens villkor ur i sig vissa kunskapsgrunder. Det som sammanhänger med villkoren för erfarenhetens möjlighet kan apriori utsägas om erfarenhetens föremål.

Vi gå ut över det empiriskt givna blott genom att hänföra varseblivningen till medvetandets enhet. Skola varseblivningar bli kunskaper, så måste de stå under villkoren för medvetandets enhet. Detta refererande sker blott genom de logiska omdömesfunktionerna, alltså måste varseblivningen kunna bestämmas i avseende på dessa funktioner, vilka som villkor för kunskapernas objektivitet kallas kategorier.

Totaliteten av empiriska åskådningar som led i erfarenhetskunskapen måste ha lagbundet sammanhang inom sig. Kunskapens grundval är erfarenheten som ett helt av kunskaper i

relation till varseblivningen. Den objektiva giltigheten har ingen mening med mindre vi äga verkligt empiriska åskådningar, om vilka vi ha kunskap och till vilka vi kunna hänvisa, när vi påstå att vissa aprioriska begrepp äro objektivt giltiga. Skall härledningen av de aprioriska kunskaperna bli fullständig, måste den möjliga erfarenheten hänföra sig till våra empiriska åskådningar och den därpå stödda kunskapen.

Erfarenhetens möjlighet förutsätter att vi ha åskådningar eller föreställningar, i vilka verkliga objekt äro omedelbart givna för oss genom affektion och på vilka därmed en kunskap kan stödjas.

Etikens grunddrag.

Förnuft och frihet (300—08). Det är den av sinnliga begär eller böjelser påverkade viljan, den empiriskt givna viljan, som är fri. Friheten själv är given i en ide, som varje förnuftigt väsen lägger till grund för sina handlingar. Vi ha genom erfarenheten kunskap om den praktiska friheten som en av naturorsakerna: förnuftet kan kausera genom att bestämma viljan, som då bestämmes oberoende av sinnliga impulser.

Förnuftet är praktiskt, när det bestämmer begärförmågans kausalitet genom en föreskrift, som påverkar oss och hämtar sin makt från begärförmågans kausalitet, även när sinnliga böjelser inom henne arbeta mot förnuftet.

Sinnlig vilja och praktiskt förnuft äro två sidor av samma sak: den sinnliga begärförmågans kausalitet kan ha förnuftet till princip eller bestämningsgrund (motiv). De *sinnliga böjelserna påverka ej det praktiska förnuftet självt som princip* men väl den i förnuftets kausalitet inneslutna viljan (301). Som princip för kausaliteten är det praktiska förnuftet en blott förmåga (hänförd till de begär, som kunna kausera), som fritt är förnuftet en förmåga att självständigt *genomföra* sin kausalitet, oberoende av de begär som hämma kausaliteten. Denna förmåga står under det praktiska förnuftets föreskrifter. Viljan är den av böjelserna påverkade och hämmade kausalitet, som har förnuftet till princip eller bestämningsgrund. Är denna kausalitet fri, så är den det i avseende på sin princip, det praktiska förnuftet (som ej påverkas av böjelser).

Med en vilja är en förnuftskausalitet given. Förnuftet är fritt

för det handlande väsendet och i handlingen. Det finns en frihet, formell frihet, som genom begrepp med vilket innehåll som helst genomför sin kausalitet hos begärförmågan. Den är ofullständig i motsats till den moraliska friheten. Friheten är en idé, som förekommer vid det förnuftiga väsendets handling, varvid det är likgiltigt om det är eller blott tycker sig vara fritt. Den som handlar under frihetens idé följer samma lagar, som skulle förbinda ett verkligt fritt väsen! *Frihetsmedvetandet* möjliggör frihetslagar; viljan är fri, när förnuftet uppfattar sig som mäktigt att genomföra sin kausalitet oberoende av motverkande sinnliga begär. Så verkar förnuftet som en naturorsak, friheten är här en subjektiv eller psykologisk frihet, i det förnuftet är bundet genom kausallagen. Det är här fråga om en blott formell frihet. Den moraliska friheten åter är den till sitt begrepp fullständiga friheten, som förutsätter en ren vilja. Det konkreta medvetandet om en sådan hör ej till *viljans begrepp.*

Den moraliska friheten är given i det praktiska pliktmedvetandet, i medvetandet om ett obetingat böra, *vilket medvetande här är det primära* och är en idé, som påverkar viljan. Den är den på den sinnliga viljan tillämpade idén om *den rena viljans obetingade värde.* I och för sig har den giltighet och realitet genom att nödga den empiriska begärförmågan och så framställa en ren vilja. Realitet har idén blott för det rena förnuftet som praktiskt. I pliktmedvetandet inhärerar frihetsmedvetandet och har därmed realitet i den moraliska reflexionen i pliktmedvetandet. Friheten existerar blott för det rena praktiska tänkandet men ej för den praktiska reflexion, för vilken allt givet är bundet av naturlagar.

Pliktmedvetandet är idén om den omedelbara lagbestämdhetens företräde framför bestämdheten genom empiriska motiv. Den av förnuftet konstituerade sinnliga kausaliteten, som är en sinnlig begärförmåga, är fri genom att i det rent förnuftiga pliktmedvetandet *tänkas vara fri.* Idén om friheten är här själv frihet, som existerar för det verksamma förnuftet självt som kunskapsförmåga.

Den rena viljan är plikttanken, när den som praktisk lag konstituerar en naturlig kausalitet i nödgandet, i påverkningen av vår begärförmågan. *Den rena viljan handlar ej utan stiftar lag,* viljan är verksamheten själv som lagbestämd. Det fria

godtycket är den av lagen-plikttanken konstituerade högre begär- eller handlingsförmågan.

Plikttanken värderar först viljan över huvud. Den rena plikttanken hänför sig speciellt till den högre begärförmåga, som ingår i nödgandet. När denna i sitt handlande bestämmes av förnuftet, underordnar den de empiriska motiven under sig själv, d. ä. under förnuftet, och besegrar begärens motstånd.

Plikten och aktningen (211—29). Böjelser och begär strida ej alltid mot sedelagen, vissa böjelser underlätta t. o. m. sedligt handlande. Men den sedligt handlande människan lyder främst pliktmedvetandets bud, plikten är för henne det högsta motivet, endast i andra hand och villkorligt får böjelsen tillfredsställas. Dock kräves ej ren helighet, ej att handlingen saknar alla sinnliga motiv: det räcker med att viljans renhet tillhör *handlingens maxim,* den grundsats som bestämmer den. För mitt medvetande får intet annat motiv finnas än plikten, och handlingen måste vara en station i framåtskridandet mot fullt oberoende av böjelser, vari det rent moraliska ligger. Samvetet avgör omedelbart, huruvida en handling har denna karaktär.

En handlings värde ligger i den maxim, efter vilken den avgöres, i den princip, som faktiskt bestämmer viljan, som är *förmåga att handla efter förställningen om lagar.* Till viljan hör en avsikt, ett objekt som skall förverkligas, det relativa ändamål, som bestämmer viljan genom lust- och olustkänslor. Maximen är en praktisk regel, viljandets drivfjäder åter är den subjektiva grunden till att ett för lust och olust tillgängligt förnuftsväsen bestämmer sig efter en viss maxim. Nu kan drivfjädern vara grunden till att regeln har ett praktiskt värde, maximens värde ligger då i dess innehåll, och detta värde betingas av känslan, och maximens värde är då blott empiriskt och tillfälligt.

Viljebestämdheten kan också ha värde för sin egen skull: känslan, som ingår i drivfjädern, betingas då av insikten i regelns självständiga värde som viljeprincip, maximen äger hela sitt värde i sin form, och handlingen har i maximen ett obetingat och därmed allmängiltigt, d. ä. moraliskt värde. Värdet ligger i maximen och ej i avsikten, det ligger i maximens form, ej i dess innehåll.

Denna maximens form är dess förmåga att tjäna som regel eller allmän lag för viljan. Som lagbestämd tar viljan blott hänsyn till sådana maximer, som äga den rena maximformen.

Maximen får ej upphäva sig själv, vare sig den tänkes som lag över huvud eller som viljelag. Viljan skall kunna följa maximen som lag, som hörande till *viljan som vilja.*

Obligation är ett inre intellektuellt tvång, en sinnlig viljas beroende av medvetandet om lagen, ett moraliskt nödgande. Plikten är en handlings objektiva nödvändighet av obligation. Föreställningen om en objektiv princip, som nödgar viljan, är ett förnuftsbud, och budets formel kallas imperativ. Det kategoriska imperativet är en syntetiskt praktisk sats apriori, som innesluter den nödvändiga och omedelbara syntesen mellan 1) viljan hos ett med sinnliga böjelser behäftat sinnligt väsen och 2) lagen. Denna syntes är det moraliska nödgandet, som ingår i imperativet; det är blott apriori givet för förnuftet, och så existerar även nödgandet blott apriori för förnuftet.

Nödgandet som syntes är plikthandlingens objektiva nödvändighet, den nödvändighet plikthandlingen äger för en sinnlig vilja i förnuftets omdöme, d. v. s. för samma vilja *som vilja* eller som en enbart av objektiva grunder bestämd vilja. Nödvändigheten är »viljans omedelbara bestämdhet genom lagen i förnuftets omdöme» utan hänsyntagande till förledande sinnliga böjelser.

Aktningen är den av lagen konstituerade drivfjädern till sedligt handlande. Dess föremål är blott lagen själv. Bestämmes viljan av aktningen, har hon till maxim att oberoende av alla böjelser följa lagen. I aktningen ingår så kunskap om lagen som en obetingad förpliktelse av min vilja. Denna kunskap innesluter också en verklig viljebestämdhet; aktningen som viljans bestämdhet genom kunskapen om lagen är *det moraliska intresset*, som är vår viljas subjektiva beroende av förnuftets principer.

Ett tredje moment i aktningen är den av lagen verkade känslan, den subjektiva sinnligheten. Den uppstår genom att föreställningen *om lagen som motiv eller om förpliktelsen* gör avbräck åt makten hos förnuftsväsendets sinnliga sidor, eller förödmjukar dess känsla. Därmed stegras den praktiska värderingen av sedelagen; när hindren undanröjas, uppstår föreställningen om att den objektiva lagen har praktiskt företräde framför de sinnliga drifterna. Denna viljebestämdhet, som verkas av lagen, är det positiva momentet i den negativa verkan på känslan och *för-*

bindes själv med en känsla, känslan av aktning för lagen. Denna är moralisk, fastän lagen för sig ej är föremål för känslan.

Värderingen av lagens företräde vinner i kraft genom att hindren bortskaffas. Denna värdering är identisk med insikten om lagens objektiva nödvändighet, om att den objektiva lagbestämdheten har företräde framför bestämdheten genom sinnligheten hos en vilja, som ses från förnuftig synpunkt som ren vilja.

Obligationen eller nödgandet existerar i förnuftets omdöme som en viljans omedelbara och verkliga bestämdhet genom lagen. Den är ej något yttre för förnuftet utan framställer dess egen praktiska realisering i objektiv gestalt.

Kunskapen om lagbestämdhetens objektiva nödvändighet för sig försvagar sinnligheten och framkallar en negativ känsla, kunskapen »nödgar». Så uppstår en *faktisk* och omedelbar viljebestämdhet genom lagen, som dock för att bli verklig förutsätter att förnuftets omdöme värderar den som överordnad viljebestämdheten genom sinnligheten. Även denna värdering har sin praktiska realitet i nödgandet. Förnuftet, som allmängiltigt värderar en verklig viljebestämdhet, måste först värdera den i allmänhet eller *som blott tänkt.*

Nödgandet är värderingens praktiska realitet. Värderingen är den sida av nödgandet, som håller känsloelementen borta från lagbestämdheten. Som blott tänkt är viljebestämdheten ren, den äger en rent förnuftig bestämningsgrund; värderingen av viljebestämdheten som verklig håller känsloelementen borta från motivet. Om detta orenas, så är ej heller *känslan* rent moralisk. Känslan är som negativ känsla en verkan av viljebestämdhetens kausalitet och som positiv känsla en verkan av det rena praktiska förnuftet, av viljebestämdheten sedd blott från motivets synpunkt; i denna verkan ter sig det rena förnuftet i sig som praktiskt, och känslan är den subjektiva sidan av den i viljebestämdheten ingående kausaliteten, vilken kausalitet konstitueras genom tanken på lagens företräde. Känslan hör till viljebestämdheten *men ej till motivet.* Det väsentliga i det sedliga värdet hos våra handlingar beror av att *lagen bestämmer viljan omedelbart, ej förmedels någon mellankommande känsla.*

Drivfjädern betyder 1) handlingens subjektiva princip eller motiv, sedelagen som subjektiv princip eller som den lag, som konstituerar den i handlingen ingående kausaliteten. 2) Driv-

fjädern betyder också orsaken till handlingen, en sinnlig orsak, vars kausalitet konstitueras av sedelagen som subjektivt motiv. I denna mening är aktningen drivfjäder och är då handlingen, verkande som orsak: kausaliteten är orsaken själv, ej något, som är skilt från orsaken.

Sedligheten är aktningen, som övervinner den sinnliga böjelsens motstånd, och övervinnandet utgår från den rena viljebestämdhet, som ingår i aktningen. Pliktmedvetandet som motiv konstituerar en kausalitet, som medels sin princip framkallar den sedliga handlingen; den subjektiva sidan av denna kausalitet är känslan.

Det dömande praktiska förnuftet (230—42). Det dömande förnuftet varsnar först i sedelagen, att det kan vara praktiskt eller bestämma viljan. För det dömande förnuftet står förpliktelsen som ett faktum, vilket äger apodiktisk och omedelbar visshet. *Varje faktum är givet i formen av ett omdöme.* Förpliktelsens faktum tillhör det rena praktiska förnuftet och är da givet i ett aprioriskt omdöme av syntetisk natur.

Att handla efter objektiva grunder är att handla efter föreställningar om lagar eller efter praktiska regler, d. ä. efter insikten om ett allmänt gott. Därför bestämmes den rena viljan ej omedelbart av en känsla, utan känslan ingår i maximen. Den sinnliga viljan som enbart sinnlig eftersträvar böjelsens tillfredsställelse eller *lycksaligheten* som det för henne goda: handlar hon efter insikten om det allmänt goda, så handlar hon efter den allmänna grundsatsen att eftersträva lycksalighet. Insikten påverkar viljan genom känslor, vilkas närvaro skänker insikten objektiv giltighet. Följer viljan de i lycksalighetsprincipen givna handlingsreglerna, så gör hon det i den föreställning att det leder till lycksalighet att följa reglerna. Lycksaligheten som ett gott ligger i viljan som sinnlig, *ej i viljan som sådan.* För viljan som blott förmåga att handla efter lagar är lycksaligheten ett främmande och tillfälligt ändamål.

Det objektivt goda för viljans sinnliga sida är så lycksaligheten. För viljan som förmåga att handla efter lagar ligger det objektivt goda i *den allmänna lagenligheten.* Den sinnliga viljan måste bestämmas av båda. Principen om den allmänna lagenligheten ger en handlingsregel, som har nödvändig allmängiltighet och som därför duger till praktisk lag. Det goda är det av regelns

lagenlighet bestämda handlingssättet (det är ej ett ändamål, som skall uppnås genom ett visst handlingssätt). *Principen är given apriori: den tillhör viljan som sådan.*

Förpliktelsen som sådan kan ej grundas på analys av begreppet vilja. Man måste uppvisa att det är möjligt för viljan att bestämma sig enbart efter sin allmänna viljeform. Förbindelsen mellan sinnlig vilja och lagenlighetens motiv ligger ej i begreppet om denna vilja. Men finns verkligen en oinskränkt god vilja, så är lagenligheten den lag, som bestämmer denna vilja, och då står lycksalighetsprincipen under lagenlighetens princip.

Redan det populära förnuftet rättfärdigar pliktidén genom att skilja de empiriska motiven från de rationella och vägra att uppta de förra. Denna utsöndring ger sig till känna i en känsla, som konstitueras av det rena praktiska förnuftets verksamhet. Rättsgrunden till pliktmedvetandets giltighet ligger i dess rena viljebestämdhet, som består i en känslofri motsträvighet mot att uppta sinnliga motiv; denna motsträvighet yttrar sig i en känsla. Frihetsidén har praktisk realitet genom att påverka viljan, och häri ligger sedelagens giltighet. Idén om viljekausalitetens lag kan själv kausera eller är motiv i erfarenheten. Det rena praktiska förnuftet, den rena viljan inhärerar i pliktmedvetandet, och detta är omedelbart giltigt.

Pliktmedvetandet förintar böjelsens övermakt och konstituerar så en viljebestämdhet, given i en känsla och till sin realitet bestämd av plikttankens motiv. Den är förnuftsvärderingen, objektiverad och vorden sitt eget objekt i förbindelse med en känsla. Den rena viljan är det värderande förnuftet självt som objekt för sig självt och därmed som förenat med en känsla. Plikttanken har objektiv praktisk realitet i den rena viljebestämdheten, och det värderande förnuftet har sådan realitet i den rena viljan som sådan.

Så har plikttanken apodiktisk visshet; oberoende av känslan har den objektiv praktisk realitet i sig själv i sin rent förnuftiga nödvändighet. Den äger *visshet som faktum:* den konstituerar direkt en ren viljebestämdhet och är ren vilja i avseende på det i denna verkande förnuftet: i nödgandet och i den moraliska känslan. Dess objektiva självständiga realitet finner människan omedelbart given i sitt eget sedliga medvetande. Plikttanken äger sin realitet som ett i sig visst faktum i den praktiska upp-

höjelsen över sinnligheten. Dess realitet kan ej härledas ur en djupare liggande kunskapsgrund (medan de teoretiska kategoriernas realitet har en sådan kunskapsgrund i den transcendentala erfarenheten).

Förpliktelsens självvissa faktum (252—60). Endast en till motivet ren vilja är given för oss i plikten. Hon är oberoende av varje erfarenhet given för ett rent intellektuellt värderande förnuft, vars värdering konstituerar plikttanken som tänkt och håller dess motiv rent genom att värdera viljan som tänkt.

Pliktmedvetandet är ej medvetandet om ett faktiskt själstillstånd utan om ett obetingat böra. Som filosofer försätta vi oss blott in i den praktiska reflektionen och reflektera över plikten alldeles som vid vårt handlande men reflektera i större allmänhet. Hör till pliktmedvetandet en ren vilja, som ger det objektivitet, på samma sätt som förståndskategorierna konstituera erfarenhetens objektivitet? Vi fråga ej: vad är att känna sig förpliktad? utan: vad är att vara förpliktad?

I pliktmedvetandet ter sig saken så, att vi drivas till handling genom en böjelse, som är förpliktande orsak. När vi uppfatta något som realt, finna vi en viss allmängiltighet, en viss lagenlighet hos vårt medvetande. Pliktens realitet innebär en sådan lagenlighet i medvetandet: viljan gör obetingat en viss princip till sitt motiv utan hänsyn till tillfälligt afficierande lustkänslor. När vi uppfatta förpliktelsen som en realitet, uppfattas lagenligheten som giltig oberoende av viljans tillfälliga affektioner. Lagens innehåll är den allmänna lagenligheten, och den därav bestämda viljan är praktiskt upphöjd över all sinnlighet, även över lycksalighetsprincipen och de därav beroende böjelserna.

Plikttanken har självbestämd realitet som faktum i det tänkande, som tillhör den moraliska känslan. Filosofen har rätt att utgå från den praktiska reflexionen vid själva handlingen och att bedöma pliktens och det godas realiter från dess synpunkt. Därmed är etiken rättfärdigad som en *vetenskap om plikten*. Vore man ej berättigad att betrakta människan som faktiskt förpliktad utan blott som kännande sig förpliktad, så skulle etiken sakna ett föremål: den skulle ersättas av en psykologisk undersökning om pliktmedvetandets uppkomst.

Har plikttanken realitet i den givna rena viljan, så är den den högsta av alla realiteter: Den är självständig och konstituerar

genom sig själv verkligen en ren vilja i pliktmedvetandet. I medvetandet finns så ett begrepp, som för sig konstituerar en realitet, vilken ej är given för det i tidsformer uppfattande medvetandet utan för en förnuftig sida därav. Såvitt den framträder i tiden eller för det inre sinnet, innesluter den icke någon förnuftig realitet, ingen verklig förpliktelse, ingen verklig fri och därmed ren vilja.

Om motivet för viljan är realiseringen av ett viljeobjekt, så beror dess betydelse för viljan helt av de effekter, som tanken på realisationen utövar på begärförmågan. För utförandet av handlingen kan det praktiska förnuftet uppställa den grunden, att den tendens tillfredsställes, som objektet väcker hos begärförmågan. Olika handlingars värde kan förnuftet jämföra blott genom att jämföra de olika lustkänslornas betydelse för lycksaligheten: hur vinna den högsta möjliga tillfredsställelsen av begärförmågan i det hela?

Plikttanken skapar, i förbindelse med medvetandet om nödvändigheten att göra den rena viljan till princip för mitt handlande, för det i den moraliska känslan ingående medvetandet en tendens hos mig att *utsöndra alla känsloelement* ur motivet. Först genom förbindelsen med denna tendens kan den ursprungliga tendensen (att handla blott efter insikten om det rätta) helt avsöndras från alla sinnligt bestämda tendenser. Och så kan den rena viljan framträda i sin renhet.

Sedelagen som lagstiftande (271—87). Det rena förnuftet ger som kunskapsförmåga föreskrifter för viljan, det är ren praktisk omdömesförmåga.

Rent teoretiskt sett är friheten blott begreppet om en i förnuftet grundad kausalitet, en makt hos det rena förnuftet att av sig självt, oberoende av föregående orsaker, föranleda verkningar i sinnevärlden. Detta negativa begrepp kan teoretiskt visas vara logiskt möjligt men har först som princip för praktisk lagstiftning objektiv praktisk realitet och därmed *positiv bestämdhet*.

Förnuftet som praktiskt lagstiftande fastställer genom begreppet om friheten eller den rena viljan ett obetingat motiv för viljan som vilja. Genom denna idé som omedelbart motiv (därmed oberoende av alla föregående naturorsaker) konstituerar förnuftet det moraliska intresset, som är en viss naturlig kausalitet hos den givna begärförmågan. Därmed är idén om den rena

viljans obetingade värde en verklig lag, som i likhet med naturlagen konstituerar en naturkausalitet.

Och med den är en *alldeles ny handlingsförmåga* given: »den högre begärförmågan», för vilken endast förnuftet lagstiftar apriori enligt frihetsbegreppet. Denna förmågas natursida är det moraliska intresset, men dess egentliga själv eller den bestämmande principen för kausalitetens verksamhet är frihetsbegreppet som lag eller den rena förnuftslagen, som konstituerar kausaliteten. Den rena viljan och den högre begärförmågan höra samman och kunna ej tänkas utan varandra.

Den rena viljebestämdheten är verkligen given blott som hänförd till det rena förnuftet självt. Den rena viljan är en förnuftig realitet, given i ett rent självmedvetande, som är en ren vilja! I det rena praktiska förnuftets självmedvetande är den tänkta eller den rena viljan omedelbart hänfört till tänkandet självt. Den *rena viljan ingår i den rena apperceptionen.* Idén ger i den moraliska lagen kunskapen om sitt eget föremål genom att konstituera det; *föremålet finns ej i och för sig självt, oberoende av kunskapen.* Den praktiska realiteten finns blott för det praktiska förnuftet självt.

Viljan kan nu vara helt förnuftsbestämd, men den kan också lyda subjektiva drivfjädrar. Men den behöver då ej helt bestämmas av dessa utan kan även bestämmas till handlingar ur ren vilja.

Vilja är begärförmågan, som äger förnuftet som motiv för sina handlingar. Godtycke är begärförmågan, som handlar och som kan bestämmas av viljan. Den teoretiskt sett abstrakta tanken om viljan har praktisk realitet som verklig vilja genom förmågan att bestämma godtycket, genom att nödga en av sinnligheten bestämd vilja. Viljan har realitet blott i ett visst förhållande till godtycket. Den teoretiskt sett abstrakta tanken om ett förnuftigt motiv är verklig vilja eller praktiskt förnuft, när den tänkes i och hos den fysiskt verkliga begärförmågans handling och reellt påverkar denna förmåga, varmed den kan vara motiv för den fysiska begärförmågans handling.

Det kategoriska imperativet (288—97). Imperativet är en praktisk regel, som ger en i sig tillfällig regel praktisk nödvändighet. Den är en ren tanke med det aprioriskt syntetiska omdömets form. Det som förbindes är 1) den sinnliga begärför-

mågan efter begrepp och 2) idén om den rena viljan. Förbindelsen sker genom att *bestämdheten genom den rena viljan tänkes vara absolut god för den sinnliga viljan.* Om denna empiriskt *handlade endast som vilja eller efter förnuftsgrunder,* så skulle den helt vara bestämd av den rena viljan som princip.

Den sinnliga begärförmågan är dels fysisk naturförmåga, bestämd av naturorsaker, dels en förmåga som bestämmes av begrepp eller föreställningar om regler. Handlar hon efter förnuftsgrunder, så har hon den allmänna lagenligheten till motiv. Principens verkliga, konkreta giltighet beror av möjligheten av en ren vilja hos oss. Denna möjlighet kan ej analytiskt härledas ur viljans blotta begrepp. Analytiskt gäller därför blott lycksalighetsprincipen för den sinnliga begärförmågan. Det kategoriska imperativet måste då vara ett syntetiskt omdöme.

Det är också ett aprioriskt omdöme. Det utsäger att det för ett sinnligt väsen är obetingat gott att bestämmas efter lagenlighetens princip. *Viljeformen bestämmer det obetingat goda. Imperativet gäller för varje vilja som sådan,* även för den sinnligt afficierade.

Viljans begrepp är förmågan av kausalitet genom begrepp. För oss har kausaliteten objektiv betydelse blott som naturkausalitet, och viljan har den blott som fysisk förmåga. Imperativets betydelse är bunden vid *viljan som vilja eller viljans viljeform,* fast det in specie hänför sig till vår sinnligt afficierade vilja.

I en apriorisk sats är åtminstone det förbindande begreppet ett ickeempiriskt element. Subjektet är i imperativet den sinnliga viljan, predikatet lagenligheten som motiv för en vilja. *Predikatet är självt det förbindande,* är principen för sin egen bestämning av subjektet och är därmed ett rent begrepp. I dess definition ingå blott rena eller ickeempiriska bestämningar. Den grundläggande syntesen är den mellan ren vilja och lagenlighet, *som blir giltig för den empiriska viljan genom att användas på henne. Principen inses först i denna sin användning.* Det först givna är principens giltighet för den empiriska viljan, med vilken insikt den om principens allmängiltighet är given. Insikten hör nödvändigt samman med empiriska element. Nödgandet och känslan äro till sin princip (värderingen) rent förnuftiga och föremål för ett rent förnuftigt medvetande. Men som inverk-

ningar på sinnligheten äro de psykiska anlag till sedligt handlande.

Det moraliska nödgandet är ett empiriskt faktum, i vilket det bestämmande förnuftet självt lyser igenom som bestämmande. Detta är möjligt därför att förnuftet självt för det rena tänkandet är den konstitutiva principen för den empiriska verkligheten. Nödgandet är som psykisk företeelse givet för den sinnliga kunskapsförmågan i den inre erfarenheten och ger som empirisk självföreteelse ingen allmängiltig kunskap. Men det är också givet för förnuftet och framställer detta som lagstiftande. I denna kausalitet framträder den rent intellektuella grunden ren.

Begärförmågans frihet. Den positiva friheten är verklig i nödgandet. Den bestämbara och av sinnliga begär afficierade viljan är verkligt fri. Vi ha en förmåga att genom begrepp övervinna intrycken på vår sinnliga begärförmåga, denna frihet är en naturorsak och består i förnuftets kausalitet i bestämningen av viljan. Genom att uppställa sina krav *befriar det oss från beroendet av naturen och driften.* Den förnuftsbegåvade sinnesvarelsen är förpliktad, varmed även den för sinnena givna människan är fri. Friheten är given i erfarenheten, i det givna *börat* (297—99). Det rena förnuftet som tankeförmåga är i sig höjt över rum och tid. Men tankeförmågan har efter en viss lag kausalitet i sinnevärlden och är då »en orsak, som själv verkar inom erfarenhetens område genom idéer». Förnuftet är då noumenell orsak till den naturliga kausaliteten. I begreppet om en för oss given ren vilja ligger begreppet verksamhet i sinnevärlden innesluten som karakteristisk bestämning (314).

Oberoende av all sinnlighet *konstituerar förnuftet som sådant ett begärande.* I sin rena förnuftighet är det dettas princip; vilken yttre verkan som sedan framgår ur begärandet, är betydelselöst, ty förnuftet har här betydelse blott som *motiv.* Är motivet rent, så är förnuftet till som *praktiskt* förnuft (311)!

Friheten som makt att bestämma sig efter sedelagen tillhör det intelligibla förnuftet (311). Förnuftet är vilja blott i den mån det ger motivet till en kausalitet. I sitt eget medvetande afficieras de då ej av några lustkänslor (312). Det är praktiskt just i nödgandet; den rena viljan är identisk med den högre begärförmågan (313).

Imperativets allmänna formulering (314—49). Den allmänna

pliktformeln lyder i Grundlegung: Handla så, att du även kan vilja, att din maxim skall bli en allmän lag. Handla efter den maxim, genom vilken du samtidigt kan vilja att den blir en allmän lag. Handla efter den maxim, som samtidigt alltid kan göra sig till allmän lag. I Kritik der praktischen Vernuft: Handla så att din viljas maxim alltid på samma gång kan gälla som princip för en allmän lagstiftning.

I Gl. vill Kant säga: det är en logisk motsägelse att maximen för en osedlig handling kan till föremål äga sig själv som en allmän lag. I Kr. d. pr. V., att maximen duger som lag och allmän lag, den kan utan motsägelse tänkas som motiv och lag för viljan. Detta är också vad Gl. åsyftar. Kant återför de båda formlerna på varandra. I Kr. d. pr. V. tillkommer, att maximen som allmänt motiv ej föranleder någon disharmoni mellan viljorna. För att man skall kunna uppta maximen-lagen som motiv, måste den kunna ge de särskilda viljorna ett enhetligt motiv, lagen måste förena viljorna.

Regulativet för avgörelsen är ej ett intresse utan motsägelselösheten i tänkandet av maximen som allmän lag eller av viljan som i samma akt bestämd av maximen i och för sig och som allmän lag. I av Kant anförda exempel utgår den bedömande från tanken om en egoistisk vilja och frågar, om denna vilja kan vilja, att dess maxim blir allmän lag. Den bedömande själv behöver ej ha något egoistiskt intresse för att kunna bedöma om vad en tänkt egoistisk vilja kan vilja utan att råka i strid med sig själv; han har blott att bedöma ett möjligt viljande efter motsägelselagen som norm. Vidare frågas, om den egna lycksaligheten kan bli allmän lag utan att innesluta andras lycksalighet. Den saknar i sådant fall allmänhet, man bedömer handlingen blott efter nyttan för sitt eget väl. I det man ställer det inskränkande villkoret, betraktar man opartiskt egoismen ur logisk synpunkt.

I Kritik der Urteilskraft göres naturlagens form till typ för det sedliga bedömandet. Jämförelsen mellan naturlagen och maximen är då ej motiv för viljan, utan det avgörande är blott maximens förhållande till lagenlighetens form över huvud. Naturlagen är blott typ för bedömningen: det är omöjligt att hysa ett realt intresse för den naturordning, som tänkes som följd av mitt handlande! Över huvud betyda de generaliserade följ-

derna av mitt handlande intet för handlandets värde, ty den bedömande *kan* ej hysa något intresse för dessa faktiska följder: han prövar blott det, som logiskt ligger i generaliseringen av ett visst handlingssätt, men frågar ej efter de följder, som ligga utanför handlingssättet och blott ur erfarenheten kunna inses som följder. Objekt för bedömningen kan mycket väl vara ett empiriskt objekt utan att bedömningen därmed mister sin rent logiska karaktär. Felet i Kants exempel på jämförelsens användning ligger på annat håll.

Att en maxim tänkes som allmän lag kan aldrig föranleda någon motsägelse i fråga om dess innehåll som grundsats eller dess upptagande som lag. Väl kan maximen i sig vara motsägande, men den är då ingen praktisk regel, given för det i sig motsägelselösa förnuftet.

En maxim för den privata sinnesriktningen, tänkt som giltig för alla människor, innehåller ingen motsägelse, blott den kan motsägelselöst tänkas som den praktiska lagen för den för sig betraktade enskilde. Motsägelse uppstår blott om generaliseringen strider mot en för viljandet gällande lag, så att två motsatta lagar ha absolut giltighet för viljan. Och endast sedelagen kan avgöra vad som ligger i viljans väsen.

I förhållande mellan människor kan den enes viljeriktning i och för sig upphäva den andres. Det generaliserade handlingssättet kan tänkas upphäva sig själv, men därmed upphäves ej böjelsen att så handla. Lögnen som allmänt handlingssätt kan upphäva sig själv, men därmed bortfaller ej viljans benägenhet att ljuga. Har man en viss maxim, kan man vilja att den egna viljeriktningen blir allmän, om blott andras liknande viljeriktning ej uttrycker sig i handlingar, som hindra realiseringen av det i maximen liggande ändamålet.

Det går ej att efter Kants princip bedöma den allmänna regeln som bestämmande handlingen, när det gäller en handling, som berör förhållandet till andra. Då låge motsägelsen blott i att maximen som allmän lag komme i strid med en annan lag för handlingen. Men den enda givna lagen för handlingen och viljeriktningen är sedelagen, den allmänna lagenligheten. Återstår då det handlingssätt, som berör människors yttre förhållande till varandra.

Då kräves för principens användning, att den med principen

stämmande handlingen kan fullständigt bestämmas, så att en fast gräns kan dragas mellan denna handling och den mot principen stridande. Men då blir ej viljeriktningen bedömd utan endast handlingen själv. Vi komma därmed till *rättsplikter,* vilka nöja sig med att reglera handlingen själv, ej viljeriktningen. Då måste sedelagens formulering enligt Hägerström lyda så: Handla så, att din maxim som allmän regel för ditt handlande duger som princip för en möjlig lagstiftning rörande förhållandet mellan de enskilda viljorna i deras fria yttre verksamhet (340).

Maximen får som lag ej upphäva det lagbestämda, ej konstituera en strid mellan de lagenliga viljorna. Enligt Kant lyder den allmänna rättslagen: Handla så, att det fria bruket av din handlingsförmåga, av ditt godtycke, är förenligt med vars och ens frihet efter en allmän lag. Rättsplikterna äro enligt Kant sådana som hänföra sig till andra människor och rörande vilka en yttre lagstiftning är möjlig.

Den filosofiska pliktformeln är för Kant blott en precisering av det populära sedliga medvetandets innehåll. Lagen förekommer redan i detta medvetande i sin renhet som drivfjädern för plikten och därmed i varje moralisk bedömning men förenad med vissa ändamål, som skola realiseras, alltså med en materia för viljan. Men den skiljes också från materien som dess medvetet fattade princip, dess form, som fattas som för sig bestämd princip för materien. De två förbindas här, medan det filosofiska tänkandet helt avskiljer formen och betraktar den för sig.

Normen föresvävar envar, som fäller ett sedligt omdöme. Drivfjädern till plikten är blott lagen själv, som väcker aktning i medvetandet om den moraliska nödvändigheten att obetingat underordna sig under den. Lagen, som är av rent intellektuell natur, kan blott tänkas, och den enda praktiska lag, *som kan tänkas,* är principen om den allmänna lagenligheten. Denna princip tillhör det sedliga medvetandet som drivfjäder till plikten och är den princip, efter vilken vi alla bedöma en handlings sedliga värde. Vi skilja alla handlingens speciella innehåll från dess egenskap *att vara krävd,* vilken är väsentlig: vi ha jämte medvetandet om just denna plikt ett medvetande om det obetingade kravet eller *förpliktelsen över huvud,* vilket medvetande är en ren tanke och lyfter oss till ett översinnligt motiv. Innehållet i tanken är principen om en allmän lagenlighet, som innesluter ett obe-

tingat krav. Endast denna princip kan vara praktisk lag och ligga till grund för ett obetingat krav. *Uttryckes den i formen av ett kategoriskt imperativ, så uttryckes blott förpliktelsens allmänna innebörd.* Medvetandet om plikt är den rena tanken om principen rent för sig betraktad, vilken lägges till grund för det obetingade kravet.

Vi tänka ett motiv för viljans självbestämdhet, som gäller för sig och oberoende av alla tillfälliga bestämningar. *Rent förstånd och ren sinnlighet* ligga som aprioriska bestämningar blott till grund för bestämningen av sinnliga föremål. Till grund för den rena viljan ligger blott förnuftet med dess idéer som självbestämd verklighet. *Det aprioriska hos förståndet och sinnligheten kan blott ligga till grund för relativa ändamål,* för objekt som bestämmes genom affekterna och därför ej kunna konstituera någon verklig självbestämmelse. De bestämma viljan på grund av empiriska påverkningar. Ett aprioriskt motiv för viljan är då blott ett rent förnuftigt motiv, och *aprioriskt och empiriskt utesluta här varandra.*

Den första och andra härledda pliktformeln (350—67). I tre särskilda pliktformler söker Kant ange, vad som ligger i den allmänna formeln. Den första formeln lyder enligt Gl.: Handla så, som om maximen för din handling skulle bli en allmän naturlag. Här betyder natur tingens efter allmänna lagar bestämda tillvaro; naturlagen har lagens *form.* Den förenar tingen till ett formellt helt; den goda viljans maxim konstituerar plikthandlingen på samma sätt. I båda fallen avses förhållandet mellan en lag och det av lagen bestämda. Ett sådant förhållande har intet med tidliga förhållanden att göra: varje lag är av rent intellektuell natur, enär endast det självverksamma medvetandet ger lagen.

När den sedliga maximen konstituerar plikthandlingen genom allmän lagenlighet som lag, råder intet tidsförhållande mellan maximen och lagen. Maximen är i sin allmänna lagenlighet det moment hos lagen, som konstituerar dess objektiva pliktkaraktär, dess egenskap att allmänt och nödvändigt tillhöra den rena viljan. Allmänhetens form ger en lag dess objektiva pliktkaraktär och står i samma förhållande till plikthandlingen som lagen till det lagbestämda.

Enligt Kritik der praktischen Vernuft skall den första plikt-

formeln tjäna som regel för att bedöma förhållandet mellan en maxim och den allmänna lagenligheten som lag. Det frågas om maximen duger att bli naturlag, och därmed kan maximens förhållande till lagenlighetens princip bedömas. Dugligheten innebär blott *en formell analogi,* den ger ej maximen dess värde. Vi söka blott ett medel att bedöma, om i en till sinnevärlden hörande handling sedelagen själv kan förekomma i sin renhet och framträda för medvetandet som motiv. Det gäller ej att bedöma, om handlingen själv kan betraktas som en med lagen adekvat sinnlig företeelse. Den förmedlande kunskapsförmågan är förståndet, som är något rent intellektuellt och samtidigt hänför sig till naturen, åt vilken det ger lagen.

Så kan naturlagen vara typ för sedelagen. Utanför naturen känna vi ingen värld, på vilken maximens duglighet kan prövas; den intelligibla världen är en blott tanke och ej tillgänglig för konkret uppfattning.

Den andra pliktformeln lyder enligt Gl.: Handla så, att du ej brukar mänskligheten i din och varje annan person som blott medel utan alltid tillika som ändamål (mänsklighet = förnuftig natur).

Förpliktelsen eller en viss handlings nödvändighet gäller för det förnuftiga väsendet över huvud. Till begreppet om ett förnuftigt väsens vilja hör det att ha den allmänna lagenlighetens princip som objektivt motiv. Som den rena viljans form är principen av rent intellektuell natur.

Viljan är förmåga att handla efter förställningen om lagen. Ändamålet tjänar viljan som objektivt motiv för hennes självbestämning. Begärandets subjektiva grund är drivfjäder, viljandets objektiva grund är bevekelsegrund (Beweggrund). Som objektiv grund för viljandet betecknar »bevekelsegrund» blott begreppet om ändamålet som en till viljeformen hörande bestämningsgrund (drivfjädern som subjektiv grund till *begärandet* är det, som verkar på en empirisk begärförmågas natursida). Begreppen ändamål och bevekelsegrund innehålla blott bestämningar, som hänföra sig till de transcendentala predikat, som definiera viljan. Analysen av begreppet vilja visar, att de två begreppen höra till henne. Ett ändamål, som blott gäller under förutsättning av drivfjädern för viljan, är av subjektiv natur och beror av begärförmågans faktiska beskaffenhet. Så de ändamål,

som tänkas som möjliga verkningar av kausaliteten, vilka verkningar blott kunna bestämma viljan genom affektion.

Det ändamål, som kan ligga till grund för ett kategoriskt imperativ, är oberoende av alla drivfjädrar och gäller utan hänsyn till kausalitetens verkan. Det är ett objekt, som genom det blotta begreppet om dess tillvaro har giltighet för viljan: det är ett *ändamål i sig*. Det bestämmer i och för sig eller genom den blotta tanken vår vilja.

Det finns en verklighet, som existerar som ändamål i sig och som därför kan avge ett kategoriskt imperativ: det förnuftiga väsendet, ett väsen som äger teoretiskt och praktiskt förnuft, intelligens och vilja. Finns ett kategoriskt imperativ, måste något antas, som är ändamål i sig, och endast *en* verklighet kan komma i fråga. Böjelsen är sådan, att vi måste önska bli befriade från den; varje förnuftigt väsen sätter sig som självändamål, när det sätter ändamål för sig självt. Såtillvida bestämmer det sig med subjektiv självständighet. För det kategoriska imperativets giltighet kräves att självbestämningen vilar på en för alla andra väsen giltig grund, att den subjektiva självbestämningen innehåller en förmåga att bestämma sig med *objektiv* självständighet eller att den förnuftiga naturen verkligen är självändamål. Självändamålet är blott en lag, som i egenskap av motiv reglerar handlandet och ger det en riktig form; det är aldrig ett ändamål, som skall förverkligas, utan det högsta inskränkande villkoret för vår handlingsfrihet.

Men som lag ger självändamålet viljan ett sekundärt ändamål att realisera. Viljan intresserar sig då ej för dess realisering utan blott för den på realiseringen syftande viljeriktningen såsom given av självändamålet som lag. Självändamålet ger så viljan en viss riktning på att realisera ett objekt. Det är inskränkande villkor men bestämmer samtidigt positiva plikter. Varje viljande riktar sig på realiseringen av ett objekt, det har en materia; till den föreställning, som konstituerar kausaliteten, hör alltid en föreställning om ett objekt att förverkliga. Men det objekt eller det ändamål, som är motiv, behöver ej vara det som skall realiseras, utan kan mycket väl vara självändamål, och detta kan bestämma det relativa ändamålet. Ett objektivt moraliskt värde ligger i att viljans riktning därpå är bestämd av sedelagen. Sedelagen som motiv har »mänskligheten» som självändamål. Det

kategoriska imperativet är ej möjligt med mindre det ger viljan ett relativt ändamål och bestämmer viljan att frambringa det, att realisera det föreställda objektet.

De exempel, Kant ger vid utredningen av den andra formelns innebörd, ge ingen upplysning om det relativa ändamål, som den förnuftiga naturen i egenskap av självändamål förmår ge viljan. Vi måste därför vända oss till behandlingen av den tredje formeln.

Tredje formeln. Ändamålets rike (367—417). Den första pliktformeln bestämmer lagens objektiva sida, det moment hos lagen som uttrycker dess egenskap att konstituera handlingen, att vara dess form. Den andra uttrycker dess subjektiva sida, lagen som objektivt motiv, den sedliga handlingens motiv, mänskligheten som självändamål. Genom att förbinda dessa två sidor få vi begreppet om varje förnuftigt väsen som allmänt lagstiftande.

Som självändamål är viljan blott underordnad den lag hon själv ger åt sin verksamhet. Bestämd av den allmänna lagenlighetens lag är hon allmänt lagstiftande. Just som självlagstiftande eller avtonom är hon underordnad under den lag, vartill hon själv är upphov. Avtonomien innesluter både allmän lagstiftning och självändamål.

Begreppet om *allas vilja som allmänt lagstiftande* leder till begreppet om ett ändamålens rike, en systematisk förbindelse av förnuftiga väsen. Riket som ideal är ett rike, där alla stå under lagen att behandla sig och andra som självändamål och ej blott som medel. Denna lag förbinder dem systematiskt. Varje väsen är antingen medlem eller överhuvud. Som medlem är det både lagstiftande och underordnat i förhållande till överhuvudet (till Gud); överhuvudet är helt oberoende, utan behov eller brist i sin med viljan adekvata förmåga. Det är ej förpliktat, ty dess vilja stämmer utan vidare med den allmänna lagstiftningens princip. Sedligheten består i alla handlingars överensstämmelse med den lagstiftning, som ensam möjliggör ett ändamålens rike; lagstiftningen måste kunna anträffas hos varje förnuftigt väsen och framspringa ur dess vilja.

Tredje formeln lyder enligt Gl.: Handla så att viljan kan betrakta sig själv som genom sin maxim allmänt lagstiftande (i ett möjligt ändamålens rike). Den praktiska nödvändigheten att handla efter denna princip vilar på att det förnuftiga väsendet

ej kan betraktas som självständigt led i det rike det tillhör. Varje väsen bör därför sörja för att dess maxim tillhör den allmänna lagstiftningen. Då det självt kan anses vara den möjliga principen därför, har det plikten att handla så, att det kan betrakta sig självt som allmänt lagstiftande.

Viljan själv, dess väsen ligger till grund för den allmänna lagstiftningen. *Det självständiga i viljan* är lagenlighetens princip, och avtonomien betyder att denna princip genom sig själv bestämmer viljans verksamhet. Avtonomien tillhör det rena praktiska förnuftet, lagen är det rena praktiska förnuftets självmedvetande (allt lagmedvetande tillhör apperceptionen!). Lagen har realitet som viljans själv eller lag, men är till för viljan som dess själv eller lag blott genom att hon gör den därtill. *Viljans enda lag är den hon ger sig själv genom sin maxim.* Och lagen är det rena praktiska förnuftets avtonomi.

Det rena praktiska förnuftet ger sig självt realitet och är absolut trots denna sin produktionsform. Avtonomien är en verksamhet (är viljans självbestämdhet med lagen som motiv), men det rena förnuftet som lag, som princip för den bestämmande verksamheten är identiskt med denna verksamhet själv. Verksamheten går tillbaka i sig själv, är sluten inom sig själv, så att skillnaden mellan princip och fortgång, början och slut, subjekt och objekt bortfaller; den är en över varje tidsförlopp höjd verksamhet av rent intellektuell natur. (Ren tomgång alltså. E. L.)

Avtonomien är som en inom sig sluten och viljebestämmande verksamhet *en kausalitet.* Vi kunna ej fatta en osinnlig kausalitet utan avtonomien själv; men hos den empiriska mänskliga viljan är kausalitetens verkan verksam i denna världen. Vi få så en kausalitet av intellektuell art, där causa är = ratio. Denna kausalitet ingår i avtonomien. Den sinnliga kausaliteten åter är bestämd av avtonomien. Den avtonoma viljan har så två sidor: den rent intellektuella viljebestämdheten genom lagen och handlingen som en tilldragelse i sinnevärlden. Detta är två artskilda kausaliteter.

Avtonomien är en kausalitet, som är given blott i förbindelse med sin verkan *men som icke förty har verklighet för sig själv.* Som intellektuell kausalitet är den en självständig och inom sig sluten verksamhet, som ger produkten dess realitet men ej får sin realitet från produkten. Medvetandet avskiljer avtonomien

som självständig princip, *den är blott till för medvetandet och har så självständig realitet.*

Som lag för en naturkausalitet genom föreställning innesluter avtonomien en mångfald av underordnade praktiska lagar, som hänföra sig till sinnevärlden och äro bestämda och genomträngda av grundlagen, deras enhet. Så konstituera de hos viljan ett system av inbördes noga bestämda maximer, vilka inskränka alla subjektiva ändamål. Alla intressebestämda möjliga handlingar inskränkas genom sedelagen, så att ingen strid uppstår mellan dem och systemet av sedliga handlingar.

Den i och för sig varande intelligibla världen har ej som sådan realitet för oss, ty den har ej konkret tillvaro för oss. Det finns ingen åskådning eller känsla av det intelligibla, det är ej *teoretiskt eller i och för sig* givet för oss. Vi känna det endast som motiv för en praktisk verksamhet, som den enhetliga, inom sig slutna *kraften* i en praktisk verksamhet.

I ändamålens rike bestämmes varje vilja fullständigt av de andra, liksom tingen i naturen formellt äro fullständigt bestämda av varandra. Till riket höra ej de primitiva ändamål, som bero på personliga åtskillnader, endast de som ha allmän och objektiv giltighet; riket förbinder systematiskt alla objektiva ändamål. Dessa äro dels förnuftsväsendena som självändamål, dels de egna ändamål, som varje väsen måste sätta för sig självt, eller de av sedelagen konstituerade maximerna. Systemet av dessa sedliga ändamål hos de enskilda viljorna är de allmänna lagar, som förena viljorna till ett system.

Den moraliska världen, som stämmer med alla sedliga lagar, tänkes som en intelligibel värld därför att vi i den borttänkt alla hinder för sedligheten. Denna blotta idé är praktisk genom att öva inflytande på sinnevärlden och göra den så överensstämmande som möjligt med idén. Den är idén om en i sinnevärlden förekommande systematisk förbindelse efter moraliska lagar mellan människor, i vilken all den mänskliga naturens svaghet och orenhet är övervunnen. Den är ett oupphinnligt ideal men *också* en idé med praktisk realitet, en *intelligibel värld införd i sinnevärlden.* Som förnuftiga väsen äro människorna självändamål. Men då naturen är det enda för oss givna system, som är bestämt av allmänna lagar, tjänar hon som förebild vid bestämningen av ändamålens rike, som är något blott tänkt. Idealet är

den efter den översinnliga naturen som urbild ombildade sinnliga naturen.

I naturen liksom i ändamålens rike är varje led fullständigt bestämt genom övriga led. Men i naturens rike som sådant är allt bestämt utifrån; i ändamålens rike är varje viljas kausalitet fullständigt bestämd och i denna bestämdhet självständig. Självet hos det självständiga praktiska väsendet är dess lag, verksamheten är lagen själv som realitet, och bestämdheten konstitueras av avtonomien själv, av den självständiga praktiska verksamhet som är lagens realitet.

Söndrande privatändamål utsöndras och upptas ej i systemet. Varje självbestämd vilja är som självbestämd bestämd av alla andra, och en numerisk olikhet mellan olika viljor får objektiv betydelse blott genom deras natursida. För förnuftets enhets skull måste den ena viljans lagstiftning anses vara innesluten i den andras.

Motiv för viljan är riksidén blott som innesluten i viljans idé om sin egen avtonomi. I denna idé ingår idén om alla andra förnuftsväsens avtonomi.

Självbestämdhet och fullständig bestämdhet utgöra individualiteten. *Först sedelagen ger individualitet åt viljan.* Den naturliga individualiteten är ingen individualitet, ty den saknar inre enhet, ett själv.

Överhuvudet eller Guds vilja är ej uteslutet från principen själv. Överhuvudet är ej en individuellt given vilja(?), som står mot och bredvid övriga viljor utan är blott det tänkta uttrycket för den allmänna lagen (??). Plikter mot Gud finnas ej, ty endast ett i erfarenheten givet förnuftsväsen kan förplikta. Vi behöva den personifierade principen för att åskådliggöra förpliktelsen, vilket blott kan ske genom att tänka en annan vilja som befallande och då som en helig och gudomlig vilja. Vi bortse från om denna vilja existerar eller ej. Min viljas självständighet innehåller intet uteslutningsförhållande mot den gudomliga.

För att vara individuell behöver en vilja ingen särskild och naturlig bestämdhet. *Den rena tanken är som allmängiltig och nödvändig grund till all fullständig bestämdhet.* Den har som universell och ren lag realitet i den förnuftiga viljan, som är den högsta och enda individualiteten. För att denna individualitet

skall vara ett särskilt motiv måste förnuftsväsendet vara till som särskilt förnuftigt väsen, men detta har ej avseende på själva *den bestämmande individualiteten.* I det intelligibla systemet är varje vilja självlagstiftande och har därför inom sig hela den lagstiftning, som konstituerar systemet, hon är enhet i och av alla särskilda lagar, därför att hon ger dem alla. Hon är också självbestämd enhet i och av alla avtonoma viljor, därför att hon, som själv framställer rikets grundlag, inom sig sluter de övriga viljorna som bestämningar.

Riket består ej av ett flertal viljor, över vilka står en abstrakt lag, som bestämmer deras ömsesidiga förhållande och framställer normen för varje enskild viljas lagstiftning. Lagen har realitet blott genom alla viljors lagstiftning, och då denna är fullständigt bestämd, är även lagen det. Så måste Kant tolkas efter hans egna intentioner.

Jag är ej förpliktad att realisera ändamålens rike. Detta rike är blott en målpunkt för viljan, som i sin maxim underordnar alla intressen under avsikten att nå idealet eller med all sin kraft strävar hän mot det. En följd därav är alltid ett framåtskridande till allt större oberoende av sinnligheten. Idén om min allmänna lagstiftning måste som lag bestämma mitt handlande, om det skall kunna vara sedligt. Sedlighetens värde ligger uteslutande i viljans bestämdhet genom den egna lagstiftningen som lag. Viljans inriktning på rikets realisering har värde blott därför att inriktningen är lagbestämd: *uppgiften ges av lagen, ej tvärtom.* Av den rent intelligibla lagstiftningen bestämmes uppgiften, som är en med den adekvat naturlig kausalitet, vars fulländning ligger i varje viljas oberoende av sinnliga motivets inverkan.

I tredje formeln uttryckes, att bestämdheten genom lagen lösgör från allt intresse som viljemotiv, intresse i betydelse av affektion av begärförmågan. Den vilja, som står under icke-självgivna lagar, behöver ett intresse för att kunna bestämmas av dessa. Annorledes, om lagen är självgiven. I avtonomiens idé ligger en upphöjdhet över alla intressen som alltid äro privata och ej nå lagens allmänhet. När idén om den egna lagstiftningen som lag håller viljan inriktad på riket som uppgift, håller den henne också oberoende av varje intresse härför, och viljan bestämmes blott av det absoluta värde, som den lagbestämda viljeriktningen äger.

Ändamålet är här uteslutande det fullständiga genomförandet av avtonomien, alltså heligheten. Absolut är detta ändamål blott i den mån inriktningen på det är absolut bestämt av lagen.

I sin exemplifiering härleder Kant min plikt att göra andras lycksalighet till mitt mål ur sedelagen, som inskränker självkärlekens maxim. Strävandet efter egen lycksalighet kan i allmänhet ej vara plikt. En maxim, som är given oberoende av sedelagen, är med nödvändighet bestämd av lustkänslor, av en affektion av begärförmågan. Jag kan ej rent oegennyttigt göra andras väl till mitt ändamål med mindre jag är bestämd av sedelagen. Maximen bestämmes antingen av självkärlekens princip eller av sedelagen, som kräver att den förra skall inom vissa gränser absolut inskränkas. Innanför gränserna förhåller den sig absolut tillåtande, ej befallande: ingen på självkärleken grundad maxim bjudes av sedelagen.

Sedelagen bjuder direkt avtonomiens genomförande, indirekt andras väl, två självständiga ändamål på vilka viljan riktar sig därför att riktningen är absolut god. Som lag och objektivt motiv ger självändamålet åt viljan ett betingat ändamål. Den blotta tanken på detta riktar viljan på det; kraften att åstadkomma denna verkan får tanken från det självändamål, som ingår i den som lag.

Andra pliktformeln och den allmänna formeln (417—34). I den allmänna pliktformeln vill Kant ange principen för förpliktelsens objektiva nödvändighet. Endast den allmänna lagenligheten är objektivt giltig norm för handlandet. De materiella reglerna duga ej. Lagenligheten som lag konstituerar plikthandlingens väsen, konstituerar den som nödvändig funktion av viljeformen. Den är praktisk lag i idén därom som nödvändigt motiv för viljan som sådan. Detta uttryckes ej direkt i den allmänna formeln, som blott säger, att den allmänna lagenligheten är den praktiska lagen.

De speciella formlerna fastställa blott mer fullständigt det som ligger i den allmänna formeln.

Den första fastställer att lagenligheten konstituerar plikthandlingens nödvändighet, den andra att lagen är objektivt motiv och kan härledas blott genom att visa, att lagen-motivet ger idén om självändamålet, att det som objektivt är form, subjektivt är materia. Att vara obetingat bestämd av en maxims duglighet

att vara en för alla väsen gällande lag betyder enligt Gl., att man tar hänsyn till det förnuftiga väsendet, så att detta är högsta inskränkande villkor för användningen av alla medel till ett ändamål. Gör man det, så är man absolut bestämd av det förnuftiga väsendet, detta behandlas som självändamål.

Bestämdheten av det förnuftiga väsendet som självändamål är något positivt; det förnuftiga väsendet är något positivt; ändamålet ligger inneslutet i bestämdheten av väsendet. Och andras lycksalighet är ett ändamål, som konstitueras av denna bestämdhet. Kant kommer från den allmänna till den speciella formeln genom att fråga: varav bestämmes viljan, när hon bestämmes av den allmänna lagenlighetens princip som inskränkande villkor för ett handlande? Svar: av det förnuftiga väsendet som självändamål.

Från det kategoriska imperativet eller den allmänna lagenligheten kommer etiken till begreppet om ett självändamål, som det är plikt att ha. Principen är ursprungligen rent negativ och begränsande; för möjligheten av ett kategoriskt imperativ måste man tänka ett ändamål, som är plikt. Den inskränkande regeln måste ge viljan ett ändamål, om den skall vara kategoriskt imperativ eller objektivt bestämma viljan genom sig själv. Inför det praktiska förnuftet kunna endast sådana ändamål gälla, som kunna bjudas av en allmän lag; men förnuftet måste också ha intresse för alla sådana ändamål. Varje ändamål, som kan vara givet av den allmänna lagen, är verklig plikt. Man har att göra människan som förnuftigt väsen till sitt ändamål, och däri ligger främst innesluten den egna fullkomligheten, som ytterst är den egna sedligheten. Därjämte ligger i principen detta, att jag med hänsyn till andra förnuftiga väsen inskränker strävan efter egen lycksalighet, så att jag gör andras lycksalighet till mitt ändamål, och att jag över huvud brukar mig och andra som ändamål, ej blott som medel.

Ändamålet är det, som en allmän lag kan bjuda att antaga, och detta ändamål kan blott vara ett sådant, som hänför sig till den enda tillvaro, som ligger i lagenlighetens begrepp: det förnuftiga väsendet ö. h.

Kant kommer på så sätt till pliktformeln. Han frågar: vad kännetecknar viljans bestämdhet, när hon bestämmes av lagenlighetens princip som inskränkande regel? Frågan formuleras

i ena fallet (i Gl.): vilket objekt bestämmer henne till inskränkningen? I inledningen till »Tugendlehre» frågas: på vilket relativt ändamål som bjudet av lagen riktar sig viljan, när hon med hänsyn till lagen inskränker sitt handlande? I båda fallen blir resultatet detsamma.

Den tredje formeln och den allmänna (434—44). I Gl. härledes den tredje formeln via den andra ur den allmänna. I Kr. d. pr. V. härledes den direkt ur den allmänna. Här frågas: hur är den av lagenlighetens princip bestämda viljan beskaffad? Hon beror ej av några utifrån eller från objekt för viljan kommande motiv, hon är självbestämd eller avtonom. Alltså är sedligheten avtonomi. Tänkes lagenligheten som lag, så bestämmes varje vilja som vilja därav och tänkes som avtonom i den mån hon är bestämd av förnuftet eller *verkar i egenskap av vilja.* Därmed försättes tanken till ett rent intelligibelt system av alla viljor, där avtonomien är lag, vilket system leder till begreppet om ändamålsriket som uppgift.

Samma härledning möter i Gl., fast övergången sker från den andra till den tredje formeln. I den tredje uttryckes direkt, att viljans objektiva bestämdhet genom lagen som kategoriskt imperativ måste tänkas vara oberoende av varje intresse. Detta är möjligt blott genom att viljans lagbestämdhet är självbestämdhet och därmed avtonomi. Här följer alltså idén om viljans avtonomi (som hörande till viljan som vilja) direkt ur den reflexionen, att viljans bestämdhet genom lagen måste tänkas direkt.

Den allmänna och den första formeln hänvisa till att etikens princip är att finna i lagenlighetens idé som viljemotiv. Detta uttryckes direkt i andra och tredje formeln, som komplettera varandra genom att innesluta varandra. Blott genom den tredje föras vi till ett ändamål givet av sedelagen, och tredje formeln stöder sig på den andra, i det avtonomien som lag ger uppgiften men ej tvärtom (självändamålet går före varje relativt ändamål). Den tredje formeln är enligt Kant syntesen av de två föregående.

Man kan säga, att första formeln anger den objektiva principen för varje praktisk lagstiftning men ej en verklig praktisk lag, den andra anger den på principen grundade praktiska lagen eller ändamålet i sig, medan den tredje återför dem till deras

princip som enhet. Först andra och tredje formeln ange praktiska lagar, den tredje uppvisar dessutom lagarnas enhet. Avtonomien ger sedligheten dess enhetliga karaktär, idén om självändamålet ger den dess materia, det absoluta ändamål som kräves för att principen skall kunna vara viljans motiv.

I Gl. och Kr. d. pr. V. betonas, att avtonomien är princip. Det gäller här att fastställa principen som systemets enhet, att återföra pliktbegreppet till dess yttersta princip. I Met. d. S. gäller det att finna en princip att härleda de speciella plikterna ur: här uttryckes principen bäst genom ändamålsformeln.

Andra formeln visar nödvändigheten av att betrakta förnuftsväsendet som självändamål. Man inser, att en viss egenskap hos väsendet gör det till självändamål. Tredje formeln visar, *hur* det kan vara självändamål: det är det som avtonom vilja. Objektiv bestämdhet av principen är att vara avtonom som vilja. Objektiv bestämdhet är att vara förpliktad: alltså ligger avtonomien i förpliktelsen. Den ligger vidare i att varje vilja innesluter en möjlig lagstiftning. Då lagstiftningen bestämmer allt värde och lagen själv är helig, är viljan som subjekt för lagstiftningen ett självändamål.

Alltså är väsendets egenskap att vara förpliktat grunden till dess egenskap att vara ändamål. Vi kommo till samma egenskap hos väsendet genom andra formeln men vunno där ingen *förståelse* av den. Så kan i Kr. d. pr. V. egenskapen att vara självändamål uppställas som följd av avtonomien (ej blott som led i fortgången till principen). Men tredje formeln förklarar också vad det är som gör lagenlighetens princip till lag eller ö. h. gör det förnuftiga väsendet förpliktat. Förklaringen ligger i att den lagbestämda viljan är avtonom. Då avtonomien utmärker viljans egenskap att vara lag för sig själv, är den villkoret för att väsendet är självändamål.

Förmågan av en sådan gör väsendet som subjekt för avtonomien eller med hänsyn till själva dess tillvaro till självändamål. Den verkliga avtonomien, som innesluter en lagbestämd viljeriktning, gör denna senare till självändamål och ger den därmed absolut värde eller »Würde». Lagenlighetens princip är lag eller grundar förpliktelsen genom att som motiv för viljan innesluta avtonomien, som åter innesluter det obetingade värdet.

Men med allt detta är dock intet bevis givet för förpliktelsens

realitet. Det har blott visats, att den givna förpliktelsen har sin princip i avtonomien, som ligger innesluten i viljans pliktenlighet. Vi ha blott genom analys av förpliktelsens begrepp funnit det väsentliga däri. Begreppet avtonomi är en tom abstraktion med mindre det visas, att en avtonom vilja är möjlig, att *begreppet har realitet eller kan användas på den verkliga viljan,* att det har betydelse för denna. Möjligheten av en ren vilja och realiteten av avtonomibegreppet är given blott i pliktens faktum: de föregående undersökningarna ha blott betydelse som analys av detta faktum.

Moral och rättslag (444—60). Kant använder direkt den allmänna moralen som norm för etisk bedömning, så särskilt i Gl. och Kr. d. pr. V., mindre i Met. d. S. Han råkar så bli inkonsekvent.

Närmast skiljes på fullkomliga (trånga) och ofullkomliga (vida) plikter; de förra äro rättsplikter, de senare dygdeplikter. Rättsplikt är en yttre handling, som kan framtvingas. Tvånget överensstämmer med rättens principer. Den ofullkomliga plikten anger ej bestämt, hur och hur mycket handlingen bör verka för ändamålet. Den fullkomliga plikten medger intet undantag till förmån för böjelsen. Rättsplikten faller under den etiska förpliktelsen så långt denna innesluter den formella dygdeförpliktelsen att ha lagenlighetens princip som motiv. Men den blir ej därigenom dygdeplikt eller plikt att uppställa ett bestämt ändamål för sig. Blott den etiska förpliktelse är då vid, i det den hänför sig till dygdeplikten. Nu hör till de formella dygdeplikterna att iaktta rättsplikterna plikten att göra mänsklighetens rätt till självändamål, och då blir varje etisk förpliktelse ofullkomlig! Samtidigt är den etiska förpliktelsen fullkomlig, när den angår rättsplikter.

När dygdeförpliktelsen är ofullkomlig plikt, är det ej med förpliktelsen själv bestämt hur och hur mycket man har att verka för ändamålet. Dygdeplikten tas då i inskränkt mening, och detta utsträckes så till dygdeplikten i vidare mening inklusive den fullt bestämda rättsplikten; så blir mot Kants syftning all etisk förpliktelse vid.

I de etiska plikterna upptar Kant i Tugendlehre även människans fullkomliga plikter mot sig själv. Så underkastas plikten kasuistik, man överlämnar åt omdömesförmågan att avgöra,

hur mycket man skall göra för att följa pliktmaximen. Och kasuistik förutsätter att plikten är ofullkomlig!

Varje fullkomlig plikt innesluter en inskränkning i befogenheten att använda medel för att nå ett ändamål. Inskränkningen bestämmes av lagenlighetens princip och förutsätter ett förnuftigt väsen som självändamål. Varje fullkomlig plikt är plikt mot förnuftsväsendets rätt, den är en plikt dels mot mig själv, dels mot andra människor. Den senare plikten hör till den egentliga rättsläran som föremål för tvångslagstiftning. En fullkomlig eller fullkomligt bestämd rätt är blott den yttre.

Den inre rättsplikten är plikten mot mänsklighetens rätt i min egen person, den yttre är plikten mot andras rätt. Mänsklighetens rätt inom oss grundar andras rättsplikter mot oss och ger oss därmed befogenhet att tvinga andra. Samma rätt grundar också plikter mot mig själv, och denna förpliktelse ligger till grund för varje annan förpliktelse, som gör mig till subjekt för plikter. Likväl hör den ej till dygdeläran utan till den allmänna moralen; den angår nämligen blott handlingar. Den allmänna moralen är läran om förpliktelse över huvud, vars princip är självändamål. Som grund för all förpliktelse är den då identisk med människans rätt inom oss och andra. Först denna rätt gör mig till person, till subjekt för plikter. Därmed blir all förpliktelse ursprungligen inre, grundar sig på självtvång, varmed den är obetingad (all utifrån kommande lagbestämdhet är betingad). Medelbart är mänskligheten rätt i andra personer förbindande för mig. Den allmänna moralen har mänsklighetens rätt i min egen person till princip, och principen kräver blott inskränkning i handlingssfären. *I det krävda handlandet ligger ej direkt något motiv inneslutet,* ty då skulle ett relativt ändamål därför kunna anges.

Ur den allmänna moralen avsöndrar sig rättsläran i inskränkt mening, i det mänsklighetens rätt i min egen person även innesluter samma rätt i andra personer. Ursprungligen förpliktas envar av denna rätt i sin egen person, varvid drivfjädern är likgiltig; men detta system medför en befogenhet att med tvång avvärja rättskränkningar. Dygdeläran avsöndrar sig från den allmänna moralen genom att mänsklighetens rätt i min egen person innesluter en förpliktelse, som konstateras vara obetingad och äga sin grund i något, som har obetingat värde, den avto-

noma viljan. Detta utan hinder av att plikten närmast blott innehåller kravet på enbart lagenligt handlande (lagen är i och för sig blott formell och inskränkande). Den lagenliga viljan har obetingat värde som *obetingat krävd*. Det obetingade kravet på lagenligt handlande grundar sig på det obetingade kravet på en lagenlig vilja, vilken har betydelse, blott om lagen ger viljan ett relativt ändamål; så framgår dygdeläran ur den allmänna moralen.

Som obetingat förpliktad är jag självändamål och har rätt att brukas både som medel och ändamål. Denna rätt ligger till grund för kravet på en bestämd inskränkning i handlingssfären. Principen grundar både den yttre rätten och dygdeläran.

Plikterna mot mig själv äro de enda plikter, som realisera den allmänna moralen i och för sig. (I den egentliga rättsläran förekommer blott tvångsrätt.) Men som rättsplikter tillhöra de ej dygdeläran, fast de som alla plikter kunna behandlas i denna, därför att lagen för att vara kategorisk måste ge viljan ett ändamål.

(Kritik.) Den inre rättsplikten kan ej vara innehåll i en yttre och offentlig lagstiftning. Den kan ej bestämmas efter den allmänna lagenlighetens princip i och för sig, men väl efter denna princip som praktisk lag och därmed efter mänsklighetens rätt. Den yttre rättsplikten framställer principen för en yttre offentlig lagstiftning. Den kan bestämmas efter grundsatsen, att handlingssättet ej strider med principen för en allmän lagstiftning. Men sin pliktkaraktär får den från mänsklighetens rätt, även om den teoretiskt kan bestämmas efter lagenlighetens princip i och för sig. Den egentliga dygdeplikten med ett förpliktande innhåll kan ännu mindre än den inre rättsplikten bestämmas efter den abstrakta lagenlighetens princip. När Kant anser det, är han inkonsekvent.

Han har vilseletts av uttrycket »kunna vilja». Om viljan skall kunna vilja, att dess maxim blir allmän lag, så synes förnuftsväsendet kunna betrakta sig som allmänt lagstiftande genom sin maxim. Kant har sammanblandet den allmänna och den tredje formelns innebörd och förbisett, att tredje formeln ger en helt annan norm för bedömningen än den andra.

Det högsta goda som slutändamål (460—86). Alla människor borde egentligen ha nog av att uppfylla sin plikt utan vidare.

Men nu ha vi som handlande ett behov av ett värdefullt ändamål, på vars realisering vi inrikta oss. Därför måste sedelagen för sin effektivtitet hos oss utvidga sig för att tillfredsställa detta behov: den bestämmer för människan ett moraliskt ändamål, för vars realisering hon kan intressera sig. (Sedelagen som sådan erkänner dock ej detta behov.) Det av sedelagen givna ändamålet måste vara villkor för att uppställa alla andra ändamål och är då ett slutändamål, »det högsta goda». Det rena praktiska förnuftet, som ger slutändamålet, är universellt, och då är även slutändamålet universellt, är *det högsta goda,* som över huvud kan förverkligas i denna värld. Så utvidgar sig sedelagen till formen: gör det högsta i världen möjliga ändamålet till slutändamål!

Lagen inger människan aktning, men hon behöver i handlingens slutresultat finna något som hon kan avse och *älska,* och härtill tar lagen hänsyn. *Avsikten hämtar sin nödvändighet från aktningen.* Den moraliska viljeriktningen är nu inställd på objektet självt, ej på handlingens lagenlighet, och häri ligger en utvidgning av den moraliska viljebestämdheten med hänsyn tagen till vår svaghet. För varje förnuftsväsen i sinnevärlden är lycksaligheten det subjektiva slutändamålet, och alla praktiska satser, som hänföra sig till detta slutändamål, äro empiriska. Men att envar bör göra det högsta i världen möjliga goda till slutändamål är en syntetisk praktisk sats apriori, som till begreppet om plikterna i världen tillfogar en effekt av dem, som ej innehålles i de moraliska lagarna. Så tillkommer till den moraliska viljeriktningen ett sinnligt moment, en inklination.

Syntesen i den praktiska satsen ligger i förbindelsen mellan den rena viljan och dess riktning på ett slutändamål. Kants mening är att den ursprungliga moraliska nödvändigheten blott är den, att man sätter realisationen av det högsta goda som mål och att realisationen blir moraliskt nödvändig blott i relation till denna avsikt. Man bör med all kraft söka främja det högsta goda.

Känslan av moralisk tillfredsställelse är alltid blott ett subjektivt gott. Det enda moraliskt värdefulla är den goda och pliktenliga viljan. I det moraliska intresset ingår en kausalitet, som åstadkommer handlingen. Den bestämmande principen är ej dess affektionsmoment utan tanken på sedelagens krav. Denna

tanke kauserar den empiriska handlingen blott genom att genomgående konstitutera den empiriska kausaliteten, vari intresset ingår. För att hoppas nå det högsta godas realisering måste den empiriska viljan redan stämma med sedelagen. Önskan att främja det högsta goda kan ej uppstå i en egennyttig själ. Den moraliska självtillfredsställelsen kan blott vara en följd av ett rent och oegennyttigt handlande.

Det första momentet i det högsta goda (486—97). I det högsta goda ingå två moment. Dygden eller värdigheten att vara lycklig är det översta villkoret för all vår strävan efter lycksalighet. Men den framställer ej *det fulländade goda* för ändliga förnuftsväsens begärförmåga: detta fulländade goda är att verkligen nå lycksalighet, att få sin strävan tillfredsställd.

Dygden som möjligt resultat av handlingen kan ej vara den viljebeskaffenhet, som gör sedelagen till viljans högsta motiv. Denna beskaffenhet nås ej genom sedligt handlande utan ligger redan i beslutet självt som moraliskt. Utan dygden som resultat är *heligheten,* den fullständigt genomförda avtonomien. I den lagenliga viljeriktningen ligger redan en outrerad strävan efter helighetens ideal, som är den riktpunkt som anger i vilken riktning det lagbestämda handlingssättet måste gå. Som ett moment i det högsta goda är heligheten åter blott objekt för en inklination.

Endast genom en oändlig progress kunna vi nå heligheten, ty våra böjelser afficiera oss med nödvändighet till en viljebestämdhet mot lagen. Heligheten kan ej uppnås vid någon bestämd tidpunkt. Om viljan vill lagenligheten för att nå heligheten, så vill hon egentligen blott sin egen lagenlighet. Det moraliska framåtskridandet är en utveckling i det oändliga och har moraliskt värde av att utgöra ett helt genom det sinnelag, varifrån den utgår; värdet hänför sig till helighetens realisering som motiv för viljan. Den utvidgade viljeriktningen ger ej *heligheten* något nytt innehåll.

Enligt Kr. d. pr. V. är det, för det sedliga framåtskridandets möjlighet, nödvändigt att antaga själens odödlighet eller oändliga fortbestånd under bibehållande av dess personliga identitet. I »Religion» antydes, att man för möjligheten att uppnå heligheten ej behöver antaga själens odödlighet. Nödvändigt är blott att framåtskridandet fortgår så länge livet varar; om livet varar

oändligt, måste även progressen fortgå oändligt. Eljes finnes ej ett fullkomligt sinnelag, en fullständig revolution i tänkesättet, vilka för Gud äro identiska med heligheten själv. Helt har Kant dock ej uppgivit sitt bevis.

Lycksaligheten och det högsta goda (497—506). Enligt Rel. synas vi blott kunna i oändlighet sträva framåt mot heligheten. Ett visst förtroende till min en gång antagna sinnesriktning kan jag dock vinna, om jag länge lyckats fortgå i rätt riktning. Jag dömer då efter vissa handlingar men vet ej säkert, hur starkt mitt sinnelag är. En relativ visshet kan dock hålla hoppet uppe!

Lycksalighet tillhör slutändamålet blott i den mån dygden är realiserad. Slutändamålets subjektiva sida fastställes teoretiskt av det rena förnuftet, som inser, att den på grund av begärförmågans naturliga beskaffenhet är något verkligt gott för den. Det rena och universella praktiska förnuftet ger åt viljan som slutändamål både det moraliskt goda och det högsta goda, som ö. h. kan genom frihet förverkligas i världen. När det bjuder det högsta goda, ger det som moment i slutändamålet även allt fysiskt gott, som det rena förnuftet kan erkänna som ett gott: all möjlig lycksalighet, vartill nödvändighet finns. Till slutändamålet hör den egna personens speciella lycksalighet som ett subjektivt slutändamål; för andras lycksalighet kan man ej verka, den kan aldrig åstadkommas av den fria viljan.

Trossakerna (506—13). Det kan ej förutsättas, att lycksalighet förbunden med moralisk värdighet kan förverkligas i naturen. Därför måste vi anta ett kommande liv, där förbindelsen blir möjlig, alltså själens odödlighet. Den är jämte Guds existens nödvändig förutsättning för den subjektiva viljeriktningen på realiseringen av det högsta goda. Icke trosföremålets egen realitet är nödvändig utan endast antagandet därav; det måste vara möjligt eller kunna tänkas som slutändamål. Intresset för slutändamålets realisering är primärt i förhållande till antagandet om dess möjlighet. Intresset konstitueras helt av tanken om den därav bestämda viljans absoluta värde. Men för att ge intresset kraft att bestämma handlandet krävs tron på slutändamålets möjlighet och denna kraft skapar intresset åt sig själv genom att alstra tron.

(Kritik.) Tron måste tydligen vara subjektivt möjlig för envar. Den får då ej innehålla något, som kommer i strid med en på

teoretiska grunder stödd övertygelse om verkligheten. Hela dess innehåll måste ligga inneslutet i vars och ens moraliska medvetande. Det är alltid osäkert, om ett förnuftsväsen på grund av sin teoretiska övertygelse kan anta giltigheten av att var och en blir lycklig efter sin värdighet, att Gud existerar och att själen är odödlig. Gör man det ej, blir det osäkert, om man kan vara moralisk. Därtill kommer, att människan i en rent intelligibel tillvaro knappt kan ha behov av sinnlig lycksalighet, och att intelligibel värld och postexistens synas uteslutande varandra.

Evdämonistiska inslag i Kants lära. I det hela är Kants lära ej evdämonistisk. Lusten inträngер ej i det moraliska intresset för slutändamålet så att det förorenas. Annorlunda dock i Kr. d. r. V., vars ståndpunkt efterlämnat några spår i Gl. och Kr. d. pr. V.

Enligt Kr. d. r. V. förbindes omedelbart antagandet av det högsta goda med insikten i sedelagens giltighet, hoppet om dess realisering med strävandet efter värdighet. Utgångspunkten är, att det rena förnuftet, när det ger sedelagen, förbinder därmed, att vissa affekter följa. De ha blott teoretisk betydelse, emedan sedligheten eljes ej vore ren sedlighet och alltså det åsyftade ändamålet skulle förfelas.

En rest av denna ståndpunkt möter i Gl., när det heter att antagandet av ett gemensamt överhuvud för ändamålens rike och naturen och av möjligheten av ändamålsrikets realisering (att lycksalighetен följer moraliteten) ger en förstärkning åt drivfjädern till moralitet. I Kr. d. pr. V. heter det, att de två momenten i det högsta goda äro nädvändigt förbundna med varandra, så att det ena är grund till det andra som följd (alltså inre sammanhang mellan moralitet och lycksalighet). Det högsta godas realitet bevisas genom en hänvisning till den moraliska nödvändigheten att realisera det, plikten att realisera det sedelagen obetingat bjuder; viljebestämdheten av lagen är absolut god, och samtidigt är en bestämd verkan av viljebestämdheten absolut god, viljebestämdheten är medel för att nå ett ändamål. I de senare skrifterna kan ej längre en sådan blandform säkert påvisas.

Men väl finns en analogi därtill i läran om den rent inre nödvändigheten i att *det onda bestraffas*. Denna lära har dock helt andra grunder. Man har ingen sedlig rätt till lön för sin plikt-

uppfyllelse, lycksaligheten är ingen nödvändig följd av rättfärdigheten; men väl är den gudomliga rättfärdigheten straffande, och ett fysiskt ont är den nödvändiga följden av ett moraliskt ont. Det moraliska intresset förbindes så omedelbart med fruktan för ett fysiskt ont, och detta element inträngер i det subjektiva motivet. I dess sällskap följer att begreppet om befrielse från ett eljes nödvändigt fysiskt ont utsäges i begreppet om sedlighetens värde. Men i det hela påverkar ej detta inslag Kants lära, vars svaghet ligger på annat håll.

(Kritik.) För viljan som ren vilja är lycksaligheten ej något gott, och för den av böjelsen bestämda viljan kan ej moralen vara det. Kant förenar de två momenten och låter dem utgöra ett enda helt. Det förledande ligger i att det i båda fallen är fråga om samma vilja; Kant glömmer att det också är fråga om *olika sidor* av denna vilja. Lycksalighetens värde är helt oberoende av viljans bestämdhet av böjelsen.

Tanken på lycksalighetens värde för den empiriska viljan kan ej i sin generalisering ha någon som helst praktisk realitet. En ren vilja kan ej intressera sig för den allmänna lycksaligheten. Det opartiska omdömet om lycksalighetens värde för varje empirisk vilja kan ej alls bestämma den rena viljan. Det är ett meningslöst bud att viljan bör sträva efter realiseringen av allmän lycksalighet under villkor av värdighet: endast ett allvetande väsen kan avgöra om en sådan värdighet finns. Och vore insikten möjlig för mig, *så bleve normen för mitt handlande ej längre sedelagen.* Svårigheterna bortfalla, om slutändamålet tänkes enbart innesluta sedligheten.

Avtonomien och det bestämda handlandet. Det är ur moralisk synpunkt ej likgiltigt, vilket handlande man väljer. Sedelagen bestämmer att man bör söka finna de bästa medlen och handla därefter så gott man förstår. Medlen få blott ej strida med de inre och yttre rättsplikterna. Den grad och det sätt, varpå jag bör verka för ett moraliskt ändamål, äro inskränkta genom alla rättsplikter, och de pliktmaximer, som hänföra sig till ofullkomliga plikter, böra genomföras blott i den mån de ej inskränkas av varandra och alla andra moraliskt möjliga maximer.

I fråga om rättsplikter finns ingen ömsesidig inskränkning, förhållandet är helt bestämt av sedelagen. Vid en konflikt mellan moraliska maximer är ett bestämt förhållande mellan dem det

moraliskt sanna och bör sökas med omdömeskraftens hjälp. Den sedliga viljans motiv är idén om henne själv som den konkreta och inom sig fullt bestämda enheten av alla avtonoma viljor. I motivet är då pliktmaximernas förhållande inbördes och till lycksalighetsmaximerna fullt bestämt, och då är även den handling, som är plikt, i varje fall fullt bestämd. Viljeenheten är i sig själv fullt bestämd och konstituerar omedelbart sitt innehåll, denna är ett fullständigt system, där varje moment är fullt bestämt i förhållande till de andra. Den moraliska bedömningen får av det praktiska förnuftet en omedelbar evidens, genom vilken den rätta handlingen kan positivt fullkomligt bedömas. Omedelbarheten i kunskapen om den i varje fall rätta handlingen refererar sig till omdömet.

Samvetet (568—94). Samvetet hör till sedlighetens natursida och är ett naturligt anlag att påverkas av pliktbegreppet. Anlaget framträder i en inverkan på sinnet från det aprioriska medvetandet och sedelagen. Pliktens faktum förekommer i det moraliska nödgandet (en naturlig kausalitet, konstituerad av pliktmedvetandet), och ingen plikt är möjlig med mindre pliktmedvetandet utlöser naturanlaget genom att inverka på sinnet. Så är samvetet en sida av nödgandet, av den realitet, vari det rena praktiska förnuftet är verkligt.

Som sedliga väsen äga vi ursprungligen inom oss ett samvete, som är det rena praktiska förnuftet självt i dess inverkan på den moraliska känslan. Den är en affektion av sinnligheten, som hänför sig till en enskild handling som rätt eller orätt. Affektionen sker på det sätt, att det praktiska förnuftet förehåller människan hennes plikt för att frikänna eller döma. Akten är ett domslut över den handlande med hänsyn till ett bestämt görande. När handlingen skett eller skall ske, talar samvetet spontant och oundvikligt som en omedelbar akt av medvetandet. Det praktiska förnuftet riktar sig i samvetet inåt mot subjektet, som frikännes eller dömes allt efter handlingens förhållande till sedelagen. Detta förhållande är då bestämt genom ett omdöme; samvetet innesluter ett medvetande om ett omdöme, fällt av mitt dömande förnuft över det, som är plikt. Samvetet är förnuftets eget självmedvetande om sin dömande verksamhet.

Det dömande förnuftet är en fortsättning av det moraliska nödgandet, utan vilken detta ej kunde ge det sedliga medvetan-

det konkret realitet. Samvetet är bedömningens i deala sida, pliktmedvetandet vid en bestämd föreliggande handling, varmed den särskilda plikten omedelbart förehålles viljan. Samvetet är medvetandet om det domslut, mitt eget förnuft fäller i varje särskilt fall.

Förståndet bedömer, om en handling är rätt eller orätt. Samvetet kräver, att jag skall vara viss om att den handling, jag företar, ej är orätt. Samvetet, som i grunden är det dömande förnuftet självt, avgör om bedömningen skett med nödig varsamhet, om omdömet i och för sig eller objektivt refererat till den rena pliktlagens krav är så beskaffat, *att man obetingat kan tro på det.* Är omdömets innehåll så beskaffat, att det kan upprätthållas inför den rena sedelagen, »inför Guds ansikte»? Samvetet fördömer medelbart det handlande, som sker utan hänsyn till samvetets omdöme eller innan man vunnit full övertygelse om bedömningens moraliska riktighet. Är jag övertygad om att ha underställt handlingen under den rena sedelagen?

(Kritik.) Vid sin exemplifiering förutsätter Kant, att mottagligheten för bestämdheten genom den rena sedelagen finns hos varje människa, en uppenbart falsk generalisering. Utan det moraliska nödgandet finns det ej hos oss! Varje vilja kan bestämma sig efter lagen, men därför är det ej säkert, att hon för sig eller subjektivt är förpliktad. Sedlighetens subjektiva betydelse för den enskilde beror av empiriska villkor.

En annan svaghet är att Kant inför sin moraliska straffteori även i läran om samvetet. Detta är också ett medvetande om de rättsliga följder, som genom domslutet förbindas med handlingen och bestå i »elände» som straff för den onda handlingen och i glädje över att ej ha befunnits straffbar som lön för den goda handlingen. Straffet är ett rent fysiskt elände, fruktan och glädje äro av rent fysiskt ursprung och tillhöra den lägre begärförmågan. Känslans affektion är då ej av *moralisk* natur och innesluter ej sinnlighetens bestämdhet av det praktiska förnuftet.

Samvetets psykologi (594—604). Samvetet är närmast en till den moraliska känslan knuten reflexion, för vilken plikten är konkret och omedelbart given. Den psykiska realiteten är för filosofien ett språngbräde, från vilket hon når antagandet om det rena praktiska förnuftet som givande kunskap om plikten in concreto. Samvetet är för detta förnuft ett objekt, i vilket

det finner sig självt som praktiskt, i avseende på sin förmaga att konkret bestämma det moraliska handlingssättet. Samvetets psykologiska omedelbarhet är det subjektiva uttrycket för omedelbarheten hos det rena praktiska förnuftets självmedvetande.

Principen för den moraliska bedömningen finns ursprungligen hos människan som sedligt väsen, och hon behöver blott höja den till klarhet. I och med en för det inre sinnet eller empiriskt given kunskapsakt når jag genom det rena praktiska förnuftet kunskap om de yttersta, av sedelagen givna principerna för den moraliska bedömningen. Även detta sker alldeles oberoende av erfarenheten. Detta gäller också om de speciella formlerna för pliktlagen. Så utsäger andra formeln rent apriori något om den förnuftiga naturen, vare sig denna finns blott hos mig själv eller även hos andra väsen. Men formlerna kräva något i erfarenheten givet, för vilket de kunna få användning.

De särskilda pliktreglerna, som bilda systemet av empiriska pliktmaximer, användas för att bedöma det särskilda fallet, som genom en av erfarenheten oberoende subsumtion underordnas under den speciella regeln. Komma olika regler i konflikt, så bör den starkast förpliktande regeln få bestämma. Vid avvägningen av det ena mot det andra ligger den rätta lösningen i samvetets avgörelse. Den moraliska bedömningen utgår från en rent intellektuell regel och fortgår på rent logisk väg till bestämningen av givet sinnligt innehåll.

Frihetens logiska möjlighet.

Avtonomien (607—20). Avtonomien är begreppet om en kausalitet, som konstitueras av det rena förnuftet genom dess idé om allmän lagenlighet. Hur kan denna motsägelselösa men obestämda tanke få betydelse för en vilja, som är en naturlig kausalitet genom föreställning? Hur kan begreppet bestämma denna vilja? Måste ej motiven här med nödvändighet vara sinnliga och bestämningen ske efter naturlagar? Svaret på frågan ges i Grundlegung, tredje delen. Det tolkas här i ljuset av Kants övriga undersökningar.

Friheten är en kausalitet av det rena praktiska förnuftet, som är höjt över alla empiriska motiv. Den fria viljan måste nu ha en lag för sin verksamhet: den måste vara sig själv en lag. På frihetens område bestämmer förnuftsorsaken sig själv till verk-

samhet, viljans frihet är dess egenskap att vara lag för sin egen verksamhet. Viljan själv eller förnuftet, som är orsak och lag för sin verksamhet, är idén om allmän lagenlighet. Verksamhetens enda grund är den verksamma viljan själv. Frihet är oberoende av sinnevärldens bestämmande orsaker, är en av främmande orsaker oberoende *makt att verka.*

Varje fri verksamhet är positiv avtonomi. Denna är den fria förmågans innersta väsen och går logiskt före den. *Som viljans väsen är avtonomien det obetingat goda för viljan.* Är den empiriska viljan fri, så är det rena förnuftet som fri förmåga immanent i henne, så att hon kan ge efter för sinnligheten och råka i strid med avtonomiprincipen. Då blir avtonomiprincipen ett kategoriskt imperativ. Det ligger i avtonomiens begrepp, att endast viljan som verksam är lag för den fria verksamheten. Är den fria förmågan immanent i den empiriska viljan, så uppstår ett kategoriskt imperativ.

Den ursprungliga avtonomien är själv fri förmåga, självbestämd verksamhet, medan den fria viljan blott har makt till en sådan. Men i avtonomiens begrepp ligger, att den själv för med sig en förmåga till ny självbestämd verksamhet. *Avtonomien är den fria förmågans väsen,* och avtonomien för alltid med sig förmågan till ny avtonomi. Den negativt fria verksamheten hos den fria förmågan har formen av en eftergift åt avtonomiens motsats sinnligheten; så blir idén om avtonomiens obetingade värde ett kategoriskt imperativ. Om en vilja helt tillhörde den intelligibla världen, skulle alla dess handlingar stämma med avtonomiens princip. Ett möjligt handlande, som bestämmes av sinnligheten, hör ej till frihetens väsen. Min eftergift åt sinnligheten uttrycker ej min frihet. Friheten att bestämma mig oberoende av sinnligheten är ingen *natur hos min vilja,* som gör detta bestämmande nödvändigt. Men möjligheten att handla mot lagen är förenligt med frihetsbegreppet

Om mina handlingar ej positivt framgå ur den fria kausaliteten, ha de dock indirekt sin grund däri: den har *makt* att bestämma det empiriska handlandet. Friheten är en blott möjlighet att höja sig över sinnliga motiv, och om denna möjlighet blir jag medveten genom börat. Hur är det tänkande, som ingår i imperativet, i och för sig möjligt? Hur kan avtonomibegreppet vara syntetiserande princip?

I Gl. antydes avsikten *att ge ett bevis för imperativets giltighet.* Men det gäller ej att härleda det ur en djupare liggande kunskap, endast att uppvisa dess logiska möjlighet; och Kant kommer slutligen tillbaka till sedelagens fakticitet. I Kr. d. pr. V. betonas starkare sedelagen som ett faktum; den kan blott exponeras, ej deduceras. Teoretiska grundförmågor kunna endast härledas ur erfarenheten, som är deras villkor; i fråga om det praktiska förnuftet är ej ens en sådan härledning möjlig, utan vi få lov att stödja oss på vårt faktiska sedliga medvetande. I likhet med erfarenheten ligger sedelagen till grund för en deduktion, här av friheten: denna förutsättes för sedelagens möjlighet, och dess begrepp får objektiv praktisk betydelse genom den omedelbart givna lagen för sin verksamhet, genom sedelagen. Det hindrar ej att sedelagen liksom erfarenheten kan undersökas med hänsyn till hur syntesen är logiskt möjlig.

Imperativet (620—5). Gl. börjar med att fråga efter en deduktion av imperativet. Beviset synes gå ut på att det kategoriska imperativet är en sats, som vinnes genom analys av viljebegreppet, trots att satsen är syntetisk.

Varje väsen, som handlar under idén om sin frihet, måste praktiskt sett betraktas som verkligen fritt: för ett sådant väsen gälla de lagar, som skulle förbinda det, om det efter teoretiska principer vore att betrakta som fritt. Hos ett förnuftigt väsens vilja tänka vi en kausalitet, som bestämmes av förnuftet, och förnuftet kan ej betrakta sitt eget dömande som bestämt av yttre motiv, av drifter och känslor; dess väsen är att döma, det måste då anse sig självt till sitt väsen vara självständigt. Tillskriver jag mitt förnuft kausalitet, så avser jag *dess förmåga att av sig självt konstituera kausalitet, d. v. s. dess frihet.* Jag måste då från praktisk synpunkt betraktas som verkligt fri.

I denna tankegång måste ligga ett fel.

Kant betonar att vi återfört sedlighetens begrepp till varje förnuftigt väsens egenskap att handla under frihetens idé. Men denna frihet kunna vi ej bevisa vara något verkligt ens hos oss själva och hos den mänskliga naturen, vi se blott att vi måste förutsätta den. Här måste frågas, hur detta skall förenas med att viljan, som handlar under frihetsidén, från praktisk synpunkt måste ses som verkligt fri. Svaret blir, att friheten har verklig praktisk realitet först om den åstadkommer ett moraliskt intresse

och i denna sin kausalitet är given för det rena praktiska förnuftet. Det räcker ej att framställa den abstrakta teoretiska idén om frihet, som nödvändigt måste ledsaga det förnuftiga väsendets handlande; man måste också uppvisa dess förmåga att praktiskt realisera friheten. Börats realitet förutsätter ett rent viljande, som är av allmängiltig natur; detta viljande är det rena förnuft, som konstituerar intresset. Pliktbegreppets realitet är redan antaget i och med frihetsbegreppets realitet och kan då ej utan cirkel härledas ur det senare. Utgå vi från frihetsidéns praktiska realitet, så förutsätta vi redan insikten om lagbestämdhetens värde: frihetens realitet är möjlig blott så, att frihetsidén konstituerar ett moraliskt intresse; och idén om sedlighetens värde är blott en annan sida av frihetsidén.

Samma cirkel låg i det bevis, där vi hos handlandet under idén om frihet som egenskap hos vår vilja förutsatte idéns praktiska realitet. Skälet till att vi ej kunna bevisa sedelagens giltighet med tillhjälp av frihetsbegreppet är det, att sedelag och frihet äro växelbegrepp. Vi veta emellertid, att sedelagens giltighet är knuten vid friheten som väsentlig egenskap hos vår vilja. Uppgiften är blott att visa, hur denna idé kan innehålla en insikt i lagbestämdhetens obetingade värde eller hur det rena förnuftet kan vara praktiskt däri.

Till grund för en härledning av det kategoriska imperativet kan ej läggas det moraliska intresset som faktum. Detta intresse förutsätter förståelsen av sedlighetens obetingade värde, som då ej kan ha sin grund i intresset! På detta kan sedelagens giltighet ej grundas: den gäller ej därför att den intresserar, utan *den intresserar därför att den gäller.*

Kunskapen om friheten (625—69). Vi lämna härmed Gl. Det gäller nu att undersöka möjligheten av frihetsidén som inneslutande kunskap om friheten, vilket är detsamma som kunskap om sedelagens giltighet. Därmed uppvisas tänkbarheten av att det rena förnuftet är praktiskt eller konstituerar ett intresse. Det rena praktiska förnuftet är det reala i kunskapen om friheten och om sedelagens giltighet (625).

Frihet är noumenets kausalitet i sinnevärlden (644). Varje intelligibel kausalitet i sinnevärlden är fri, därför att lagen för medvetandets verksamhet blott kan vara medvetandet självt *i dess verksamhet* (654).

Det finns föremål i sinnevärlden, som även äga en ickesinnlig eller intelligibel förmåga. Deras kausalitet måste betraktas som intelligibel i anseende till dess lag, som är ett ting i sig, men som sinnlig i anseende till dess verkningar som fenomen i sinnevärlden. Möjligheten av ett sådant förhållande strider ej mot en möjlig erfarenhets fordringar, vilket visas med hjälp av fenomenteorien och begreppet om det transcendentala objektet (654). Noumenets verkningar i sinnevärlden äro förutbestämda medels den empiriska karaktären, som är fenomenet av den intelligibla (657). Den empiriska kausaliteten kan så anses vara verkan av en ickesinnlig orsak (660).

Börat uttrycker en nödvändig och allmängiltig förbindelse med grunder, som eljes ej förekomma i naturen (664—69). Den teoretiska naturkunskapen når aldrig något som *bör vara*. Börat uttrycker en möjlig handling, vars grund är ett blott begrepp, ej ett fenomen. I börat ligger en viss handlings möjlighet innesluten. Handlingens fenomenella verkan får ej vara omöjlig efter de nödvändiga naturvillkoren, men på *naturen* grundar sig ej möjligheten att bestämma godtycket till handling. Det motiv, som förnuftet i imperativet förehåller viljan som ett krav och därmed som möjligt, refererar sig ej till naturliga motiv, ur vilka förnuftet ej kan härleda ett böra; till det naturliga motivet hör blott ett vara, ej ett böra. Mot empiriska motiv förhåller sig det bjudande förnuftet endast restringerande: det ger ej efter för den empiriska grunden utan gör sig rent spontant en egen ordning efter idéer och inpassar i denna de empiriska villkoren. Mycket kan därför förklaras som moraliskt nödvändigt, fast det ej skett och kanske aldrig kommer att ske. Till börat hör som det krävda och möjliga handlingsmotivet idén om en helt annan ordning än naturordningen. Den krävda möjliga handlingen är bestämd av en ren förnuftsidé.

Det är här ej fråga om något förnuftets bifall till vissa den empiriska viljans handlingar, som även utan detta bifall måste ske. Friheten är tänkbar på villkor att det fria noumenet tänkes som ett moment hos det transcendentala objektet, vilket genom sin relation till det sinnliga medvetandet konstituerar fenomenens värld. Vad som kräves är att noumenet bestämmer sinnevärlden så, att dess verkan kan förbindas med övriga verkningar av det transcendentala objektet, till ett sammanhängande helt, *till en*

enda natur. Det krävda är alltså *överensstämmelse i den verksamhet, genom vilken det givna natursammanhanget frambringas.* En särfråga blir här, hur förnuftet kan vara orsak till omoraliska handlingar.

Förnuft och omoral (670—76). Praktisk frihet och avtonomi äro växelbegrepp. Möjligheten att ge efter för sinnligheten och låta handlandet bestämmas av den uttrycker ej det praktiska och avtonoma förnuftet självt men är förenlig med *friheten, som ej är någon en gång för alla given natur, som binder viljan.* Fri verksamhet är som avtonomi fullkomlig självverksamhet, i vilken det förnuftiga väsendet är bestämt av sig självt som sådant men ej av en förut given natur.

Grunden till det moraliskt onda kan då blott ligga i en förnuftets underlåtelse att vara verksamt. Förnuftet hade i ett visst givet fall kunnat och bort bestämma mitt handlande, och då hade resultatet blivit ett annat. Då det underlät att bestämma handlingen, är det genom denna sin negativa verksamhet fullständig orsak till handlingen och har av sig självt börjat en serie av följder; det har utövat den transcendentala friheten men ej någon positiv verksamhet. Förnuftet är verklig orsak till alla våra handlingar, som äro föremål för moralisk bedömning. Förmågan att utöva avtonomi fanns, även när förnuftet underlät att bruka den.

Börat bevisar, att människan äger ett förnuft med förmåga att direkt genom idéer bestämma viljan att handla i sinnevärlden. Människan äger en verklig frihet. Handlingen är fri med avseende på subjektets förmåga att bestämma sig enbart genom idéer. Förnuftet har frihet även vid den omoraliska handlingen; det är ej bestämt av sinnligheten. Naturens ordning är förenlig med friheten. Ingriper förnuftet, så är det *orsak just till de naturlagar,* som göra handlingen empiriskt nödvändig. Påverkar förnuftet icke handlingen, så sker den blott efter mekaniska principer, och förnuftet är likväl fritt (675). Den intelligibla karaktären är ej blott lag för förnuftets praktiska verksamhet utan är den lag, som ö. h. reglerar dess verksamhet.

Noumenet och handlingarna (676—88). Det är genom förnuftet som det sinnliga villkoret för en empirisk orsaksserie börjar. Detta villkor kan självt vara empiriskt obetingat och på samma gång empiriskt bestämt. Ingen empirisk handling

betraktad som sådan kan sägas börja av sig själv, men detta gäller ej om lagen i dess förhållande till förnuftet: om det verksamma förnuftet kan ej sägas, att i dess verksamhet ett bestämt tillstånd går före och att förnuftet alltså är underkastat fenomenens empiriska lag.

Förnuftet är det oföränderliga villkoret för vår godtyckliga begärförmåga. Tänkes handlingen som omedelbar verkan av förnuftet och tänkes detta vara närvarande i handlingens tidsmoment, så lösgöres handlingen från alla objektiva tidsvillkor; den ses ej så, att andra fenomen gå före den, ej heller går förnuftet över från en verksamhet till en annan, därför att det på den enskilda ståndpunkten utövar en viss verksamhet. Det gäller här att skilja på empirisk och transcendental syn!

Kant måste här tolkas så. Förnuftet kan trots sin enhetlighet ligga till grund för olika, var för sig självständiga akter, som äro oberoende av en på förhand given lag. Blott i och med den särskilda akten konstituerar sig den intelligibla karaktären som dess lag, obunden av det förut givna och även av sitt eget väsen. *Förnuftet är helt närvarande i varje enskild handling och är så identiskt med sig självt i alla sina handlingar.* Den bestämdhet, genom vilken förnuftet gör den särskilda handlingen nödvändig, är blott till med denna handling! Utan denna hypotes kan Kants åskådning ej begripas. Därförutan måste förnuftet hos honom förtidligas och försinnligas.

Vid det tillräknande omdömet måste förutsättas att förnuftet ej påverkas av sinnligheten, att det ej förändrar sig och alltså ej tillhör den fenomenella serien. Det är närvarande i alla handlingar utan att självt existera i tiden och övergå från ett tillstånd till ett annat. Förnuftet bestämmer förändringen, men det förändras ej självt. Det vinner ingen ny bestämdhet genom handlingen. Det är bestämt som lag och bestämmer kunskapen med denna sin bestämdhet, som det äger som lag blott i och med den verksamhet, vars lag det är. Lagen går logiskt före varje verkan av handlingen; den är ingen verkan av denna.

Förnuftet är blott som orsak för kausaliteten: orsaken själv är den lag, som konstituerar orsaken som orsak. *Orsaken finns blott som bestämmande* och bestämmes ej av något, som går före den. När förnuftet som orsak är kausalitetens lag, består en bestämd orsak oberoende av allt logiskt eller tidligt föregående.

Vi kunna ej säga varför förnuftet består som just denna intelligibla karaktär och ej som en annan. Vi kunna ej som förklaringsgrund använda något logiskt eller tidligt föregående villkor. Vi sakna det intuitiva förstånd, som skulle krävas för att begripa saken. Vi veta ej varför den intelligibla karaktären ger just denna empiriska karaktär. Men för att lösa frågan om frihetens förenlighet med naturnödvändigheten är ej något svar härpå behövligt.

Återgång till huvudfrågan (696—711). Friheten är i förhållande till naturnödvändigheten tänkbar blott genom att anta ett positivt noumen, som också har en naturlig sida. Därmed är frihetsbegreppet refererat till det transcendenta förnuftet. Friheten kan tänkas som verklig blott om den är en egenskap hos ett transcendent, objektivt och praktiskt förnuft. Den härvid bestämmande lagens praktiska giltighet gör det möjligt att tänka det i den empiriska viljan immanenta förnuftet som verkligt fritt, i det förnuftet hänför det objektiva förnuftets frihet till sig själv som ett i den empiriska viljan verksamt förnuft. Det immanenta förnuftet är blott en sida av det objektiva förnuftet.

Den empiriska viljan kan tänkas som fri blott om vi anta ett obetingat osinnligt motiv, som befriar henne från beroendet av empiriska motiv och därmed frigör förnuftet hos viljan, vilket närmast är bundet vid empiriska villkor. För att bestämma sig efter sin egen inre natur eller efter förnuftet och uppta en viss osinnlig princip som motiv måste viljan också äga förmåga därtill eller vara fri. Vi måste ur idén om det transcendenta förnuftet som nödvändigt vidhängande viljebegreppet härleda det logiskt konstitutiva hos det kategoriska imperativet och nå det med detta begrepp nödvändigt sammanhängande begreppet om det immanenta praktiska förnuftets frihet. För denna fråga måste vi närmast följa de praktiska skrifterna och då särskilt »Grundlegrung».

Människan måste hänföra den intelligibla verksamheten hos sig själv till den intelligibla världen; det förnuftiga väsendet som förnuftigt hör till en andlig värld, och den till begreppet vilja hörande frihetsidén är idén om min intelligibla tillvaro som ägande fri kausalitet. Frihetsidén är idén om en förnuftskausalitet, och förnuftet är uttryck för en intelligibel tillvaro. I Kr. d. r. V. uppvisades friheten som intelligibel kausalitet genom att

Kant visade, att en förmåga att av sig själv börja en kausalkedja kan tänkas med avseende på naturnödvändigheten.

Vid den nya härledningen måste vi förutsätta en verkligen given frihet eller imperativet självt. Att avtonomien har obetingat värde för min sinnliga vilja, kan påstås blott om denna vilja kan uppvisas vara verkligt fri, om en verklig frihet är given i frihetsidén. Därmed äro vi dock ej i stånd att ange grunden för sedelagens giltighet.

Svårigheten övervinnes, om vi kunna visa hur den till viljebegreppet hörande förnuftsidén är idén om oss själva som led i en förståndsvärld, varmed avtonomien är tänkt som vår intelligibla tillvaro i dess kausalitet. Därmed kan det kategoriska imperativet härledas, i det vi på en gång tänka vår vilja som hörande till den intelligibla världen och som med sina sinnliga begär tillhörande fenomenvärlden.

Sedelagen intresserar oss genom sitt ursprung från vårt egentliga själv, från vår vilja som intelligens: det, som blott hör till fenomenet, underordnas av förnuftet med nödvändighet under själva sakens beskaffenhet. Frihetsidén fattas som idén om viljans egentliga själv, om det intelligibla väsendet, såvitt det äger *kausalitet eller makt att bestämma* handlingsförmågan, vilken makt tänkes konstituerad genom en föregående avtonomi. Så blir det nödvändigt att tänka avtonomiprincipen som obetingat motiv för viljan och som gällande för viljan, även när hon är empirisk vilja och det praktiska förnuftet är empiriskt betingat. Det måste tänkas vara absolut gott för viljan att bestämmas genom avtonomiprincipen eller lagen för den rena förnuftskausaliteten. Den empiriska viljan äger sitt väsen i intelligensen, som har kausalitet, och det är naturligt att förnuftet underordnar lagen för fenomenets kausalitet under den för väsendets.

Härmed är det kategoriska imperativet till sin logiska sida härlett.

Om det särskilda förnuftiga väsendet tillskriver sig en vilja blott under förutsättning av friheten, så gäller denna idé även för det allmänna förnuftet, det objektiva tänkandet, såvitt det tänker sig som praktiskt. *Därmed har idén allmängiltighet för viljan.*

Det praktiska förnuftet måste alltid tänka sig som fritt. Denna idé ligger till grund för kunskapen om verklig frihet. Förnuftet

försätter sig genom förnuftsidén in i en intelligibel värld och tänker sig självt som positivt noumen, som äger förmågan att av sig själv bestämma den empiriska kausaliteten. Lagen måste av förnuftet tänkas som giltig även för den empiriska viljan, därför att den intelligibla världen är överordnad över fenomenvärlden. Därmed måste det praktiska förnuftet hänföra det objektiva förnuftets frihet till sig som immanent i den empiriska viljan, fast det då närmast är empiriskt betingat.

Den lagstiftande viljan *befaller* icke den förpliktade. Förnuftet sätter genom avtonomien omedelbart sig självt som *en fri vilja eller en makt till ny avtonomi.* Är viljan en empirisk kausalitet, sätter sig förnuftet som en makt att självständigt bestämma detta att handla. Makten tillhör det immanenta praktiska förnuftet. Den nya avtonomien (vartill viljan har makt och som empirisk vilja plikt) äger avtonomiens allmänna egenskap. Den grundläggande avtonomien är ej konstitutiv lag för den möjliga och krävda nya. Lagstiftningen för den empiriska viljan är ej något den ursprungliga lagens krav på att viljan skall bestämma sig efter den, utan *lagstiftningen konstituerar blott insikten* om det obetingade värdet av att förnuftet självständigt bestämmer handlandet. Denna insikt är given genom reflexion över avtonomien som viljans väsen. Att den fria viljan förgår sig mot sedelagen innebär ej, att hon kommer i strid med en bestämdhet, som hon redan äger, utan att hon *ej använder den av den ursprungliga avtonomien medförda makten till ny självständig verksamhet;* i stället ger hon efter för sinnligheten.

Vid den moraliska kunskapen om en handling frågas blott, om handlingen har avtonomiprincipen som konstitutiv lag. Frågas åter, hur handlingen existerar som faktum, så undersökes, ur vilka böjelser och begär den nödvändigt framspringer. Kriteriet på ett moraliskt handlande är subjektivt sett att i den handlandes medvetande endast plikten är princip för handlingen; objektivt sett att handlingsmaximen konstituerar en strävan hän mot fullständig viljerenhet, så att handlingen är ett steg mot detta mål. Ett omedelbart medvetande om handlingens förhållande härtill har jag i samvetet. Så är den moraliska strävan, det moraliska intresset empirisk orsak till handlingen. Den moraliska känslan är ett av naturvillkoren för människans bestämdhet av sedelagen. I den moraliska handlingen har plikt-

begreppet för ett moraliskt tänkande realitet som dess osinnliga grund. På samma sätt betraktas handlingen som moraliskt god eller ond, när den hänföres till den fria viljan. *Sedda som psykiska fakta äro känsla och handling inga föremål för moralisk bedömning.*

Det moraliska börat är mitt eget nödvändiga viljande som medlem av en översinnlig värld. Ett böra är dock viljandet blott om jag samtidigt ser mig som led i sinnevärlden. Den rena, apriori lagstiftande viljan konstituerar blott en viss kausalitet hos den empiriska viljan, varvid det enda subjektet för verksamheten moraliskt sett är det rena förnuftet självt. *Den empiriska viljan gör här ingenting alls. Men hos den rena viljan som handlande är förnuftet ej det enda subjektet,* förnuftet bestämmer här blott begärförmågans handlande; det är här blott den bestämmande enheten i den empiriska viljan, hos vilken det är immanent.

Sedelagen gäller för oss som människor, som fenomen av vårt egentliga själv, det rena förnuftet. Ej blott i Gl. utan även i Kr. d. pr. V. och i Met. d. S. möter tanken om den intelligibla världen som förpliktande den fenomenella viljan. Likaså är friheten överallt en makt hos det praktiska förnuftet att bestämma sig självt och refereras till det positiva noumenet. När förnuftet tänker den empiriska viljan som förpliktad, så hänför sig det objektiva förnuftets frihet till förnuftet självt som ett i denna empiriska vilja immanent, empiriskt betingat förnuft.

Ur Kritik der praktischen Vernunft (711—27). I Kr. d. pr. V. frågas, hur den praktiska friheten är tänkbar som en förmåga av självständig kausalitet i sinnevärlden.

För en psykologisk betraktelse över själens natur äger friheten inga transcendentala predikat. Men endast en transcendental betraktelse kan lösa frågan om möjligheten av att äga frihet och naturbundenhet på samma gång.

För *samvete och ånger* beror en handling helt av mitt fria godtycke. Förnuftet höjer sig här över alla tidsvillkor och hänför handlingen till mig: handlingen tas då för sig och hänföres ej till det sinnliga livet som helhet. För min transcendentala syn är min sinnliga tillvaro en enhetlig föreställning, bestämd av noumenet; distinktionen mellan empirisk och transcendental syn rättfärdigar de moraliska omdömena. *Friheten hör blott till vissa moraliskt bestämda handlingar.* Dessa ha var för sig sin

grund i en fri kausalitet, de äro bestämda av det positiva nuomenet. Detta trots att hela mitt tidsliv är ett fenomen av mig som noumen. Här torde frihetsläran från Kr. d. r. V. vara förutsatt.

Den logiska möjligheten av det kategoriska imperativets syntes beröres blott flyktigt. Den mänskliga personen hör till sinnevärlden och är då underkastad den lag, som den i egenskap av rent praktiskt förnuft ger åt sig själv, alltså underkastad sin egen personlighet. Humaniteten eller personligheten hos mig måste hållas helig, därför att den är subjekt för den moraliska lagen, som är helig.

Den logiska motiveringen spelar en mindre roll i Kr. d. pr. V. än i Gl. Kant nöjer sig med att utgå från sedelagens givna realitet och härleda den ur viljans egenskap att tillhöra den intelligibla världen och så äga avtonomien som lag samt ur fenomenets underordning under den intelligibla tillvaron. Den intelligibla världen är känd blott genom sedelagen, vars villkor äro reala därför att sedelagen själv har realitet. (I Gl. är utgångspunkten ej sedelagens realitet utan förpliktelsens begrepp.)

Andevärldens immanens (727—40). I den praktiska kunskapen *är kunskapsförmågan sitt eget objekt eller är ren vilja.* Förnuftet hänför här sitt objekt till sig själv. När kunskapen är kunskap om en objektivt given realitet, beror detta på att något är givet, *som icke är omedelbart inneslutet i det tänkande förnuftet.* Viljans makt har liksom plikttanken blott praktisk realitet, som endast finns för det rena förnuftet, vilket konstituerar sig som fritt genom frihetsidén och därmed vet sig som fri vilja. Kunskapen om sedelagen går logiskt före kunskapen om friheten, därför att sedelagen är frihetens positiva realitet, vilken realitet är blott praktiskt given i den verkliga sedliga handlingen. Det moraliska intresset innesluter denna logiskt första realisering av sedelagen.

Genom frihetsidén som tillhörande viljans begrepp tänker jag ett transcendent förnuft som viljans egentliga själv med makt att bestämma den till begärförmågan hörande kausaliteten efter avtonomiens princip. Förnuftslagen måste tänkas gälla även för den empiriska viljan, därför att fenomenets lag måste underordnas under väsendets. Det transcendentala förnuftets frihet måste då refereras till det immanenta förnuftet. Denna tanke får objektiv betydelse genom att det transcendenta förnuftet

är mig objektivt givet, när det rena förnuftet konstituerar sig i mig som ren vilja och vet sig som en sådan. Därmed är den intelligibla världen immanent i sinnevärlden, och plikttanken har objektiv betydelse: jag är verkligen förpliktad och därmed verkligen fri.

I Gl. ger sig Kant emellertid sken av att deducera det kategoriska imperativet på samma sätt, varpå han i Kr. d. r. V. deducerar det syntetiska aprioriska omdömets realitet. Men i slutresultatet utsäges, att den givna härledningen av imperativets logiska form ej är någon härledning av sedelagens realitet, vilken i stället måste godtas som ett faktum. Jag kan ej utgå från den intelligibla världen som given och därifrån hämta ett viljeobjekt som viljemotiv och därmed nå en kunskapsgrund, varmed frihetsidéns realitet kan härledas. Det går ej att förklara, hur det rena förnuftet kan vara praktiskt, d. v. s. hur friheten är möjlig. *Att förklara realiteten av något är att förklara efter naturlagar.* Frihetens översinnliga natur gör ett sådant förklaringssätt omöjligt. Det går ej att förklara det faktum, att lagen åstadkommer ett intresse, d. v. s. att det rena förnuftet är praktiskt, att imperativet har realitet.

Imperativet gäller ej därför att det intresserar, utan det intresserar därför att det gäller för vårt förnuft eller därför att förnuftet måste underordna fenomenet under sakens egen beskaffenhet. Denna underordning är grunden till det moraliska intresset, men detta begripes ej därmed, ty begreppet om friheten som egenskap hos en intelligibel värld äger i och för sig ingen objektiv betydelse.

Den tänkbara förutsättningen för imperativets giltighet är idén om viljans frihet, vilken måste läggas till grund för mitt handlande, såvitt jag anser mig ha en vilja. Insikten om förutsättningens *nödvändighet och tänkbarhet* för varje förnuftigt väsen räcker till för övertygelsen om imperativets giltighet eller för att konstituera det moraliska intresset: denna tanke är i och för sig intressets grund, *men intresset kan ej härledas ur tanken.* När vi vilja inse nödvändigheten av något, måste vi lägga till grund ett villkor, varunder det inträder; imperativets obegriplighet beror på det mänskliga förståndets bristfällighet.

Imperativet som faktum kan sålunda ej härledas ur någon djupare liggande kunskapsgrund. Vi ha ingen möjlighet att ge

tanken objektiv betydelse, ty tänkandet når ej ut över sig självt till ett föremål. Ur frihetsidén kan ej imperativets objektiva realitet härledas.

Omöjligheten att begripa friheten som en egenskap hos den intelligibla världen är enligt Gl. detsamma som omöjligheten att göra det moraliska intresset begripligt. Detta intresse är alltså väsentligen frihet, och den intelligibla världen har immanent praktisk realitet i intresset. Utförligare och direktare behandlar Kr. d. pr. V. den intelligibla världens immanenta praktiska realitet.

Den intelligibla världen är given som immanent i förnuftet, när detta som praktiskt framställer en verklig och positiv fri verksamhet genom frihetsidén och den däri liggande idén om lagen för en fri verksamhet. Denna reala verksamhet konstituerar det moraliska intresset. Härmed har sedligheten objektiv giltighet, förnuftet har kausalitet som förmåga att genom avtonomiprincipen som lag konstituera möjliga handlingar. Även med denna frihet är den intelligibla världen immanent i och med sedelagens giltighet. Sedelagen förvandlar idéernas transcendenta användning till immanent och fogar så till begreppet om friheten som förmåga av oberoende kausalitet i sinnevärlden begreppet om en lag, som konstituerar denna kausalitet och därmed är lag för den intelligibla världens kausalitet. Genom denna frihetsidé blir förnuftet verksamt som orsak i erfarenheten.

Friheten som obetingad kausalitet kan ej teoretiskt realiseras eller förvandlas till kunskap. Men på moralens område fastställer förnuftet i sedelagens faktum bestämda handlingar som nödvändiga och möjliga med lagen som enda motiv. Det framställer konkret sig självt som förmåga av intelligibel kausalitet och bestämmer självt den princip, efter vilken denna måste äga kausalitet. Frihetsbegreppet gör att vi ej behöva gå utöver oss själva för att förena det obetingade och intelligibla med det betingade och sinnliga.

(Resumé.) Den sedliga friheten kan blott tänkas genom att refereras till det positiva noumenet, som har kausalitet efter avtonomiens princip som lag. Begreppet har blott praktisk realitet. Det rena förnuftet realiserar det, när det genom begreppet konstituerar en naturlig kausalitet hos begärförmågan; därmed är den intelligibla kausaliteten bestämt given för förnuftet i ett

erfarenhetsobjekt, till vilket förnuftet finner sig vara självständig orsak.

Noumenet och kategorierna (742—59). Förnuftet är här objekt för sig självt blott genom att det *som upfattande förnuft ger sig självt den objektiva beskaffenheten.* I en ren apperception är förnuftet som objekt givet för sig självt såsom för sig bestämmande och bestämt. Samtidigt är det i empiriska föremål givet som för sig bestämmande och bestämt; det lyser igenom som deras grund. Förnuftets subjektiva sida är därmed objektivt given i sinnevärlden.

I denna kunskap användes kausalitetsbegreppet för att bestämma noumenet, såvitt detta betraktas till sin subjektiva sida eller som identiskt med det rena förnuftet. Men utövar då ej tinget i sig kausalitet i sinnevärlden?

Den lagbestämda friheten måste tillskrivas noumenet men endast så långt detta är immanent i det förnuft, som tänker det som frihet. Men den kan ej användas på noumenet, teoretiskt och objektivt betraktat. Detta kan ej genom kausalitetsbegreppet bestämmas som särskilt objekt. Vi nå på denna väg ingen utvidgning av vår kunskap om givna objekt, men vi veta, att det finns objekt, som motsvara idéerna; vi veta, att kausalitetsbegreppet är brukbart för ett transcendent och för oss obekant medvetande med intellektuell åskådning. Frihetsidén har obestämd teoretisk realitet. Genom den intellektuella åskådningen bestämmes objektet på ett sätt, som har en med kategorien adekvat bestämdhet.

Noumenet och friheten. Det onda (759—92). Förmågan att välja mellan lagenlighet och lagstridighet är det fenomenella godtycket men ej dess noumenella väsen. Dess frihet är ej valfrihet, det kan ej välja mot förnuftet. Dess underlåtenhet att verka är ej ett val. Det kan ej besluta sig för det onda. Det onda är att antaga sinnliga maximer. Därför kan blott det till sinnevärlden hörande godtycket vara ont.

Enligt »Religion» måste människan anses av naturen vara antingen god eller ond. Antar människan den moraliska lagen som maxim, så antar hon den som absolut och allmän regel för handlandet, ty lagen kan som universell ej bli en särskild maxim. Antar man ej lagen, så har man en ond maxim av allmän karaktär.

Naturen är den subjektiva grunden till bruket av min frihet

ö. h. och är själv en akt av frihet; eljes kan ej min moraliska maxim tillräknas mig. Denna första grund är obegriplig. (Varje fritt antagande en maxim förutsätter ett motiv, som självt är en maxim, som åter måste vara fritt antagen o. s. v.) Den första grunden går före frihetens bruk i tidslivet, den är dess medfödda förutsättning, en naturegenskap.

Vårt ursprungliga naturanlag till det goda är mottaglighet för sedelagen eller den moraliska känslan, aktningen. Att vi som motiv uppta aktningen i vår maxim, är ett tillägg till personligheten, ett anlag. Den onda människan har i sin natur en »Hang zum Bösen», som dock ej är ett blott medfött anlag utan även fritt förvärvad. Det moraliska anlaget är den kraft, varigenom människan förmår uppväga den bösen Hang. Denna måste vara tillräcklig och därför självförvärvad. Här inverkar tydligen ett försök att rationalisera kyrkoläran om det ursprungliga syndafallet och om människans naturliga ondska.

För Kant är dock anlaget till gott eller ont, moraliskt sett, något rent naturligt: förnuftet konstituerar dess bestämmande av viljan. Viljans bestämdhet av den rent naturliga böjelsen är i och för sig varken god eller ond; grunden till »Hang zum Bösen» är ej att det rena förnuftet beslutat sig för det onda.

Det ursprungliga beslut, med vilket det radikala onda är givet, går begreppsmässigt före som intelligibel handling; den kan då fattas som tidligt gående före varje fenomenell handling och kan så till sist fattas som medfödd! Beslutet förlägges till sist till en bestämd tid, fast det samtidigt får en mystiskt transcendent karaktär genom sin obegriplighet (det förutsätter självt ett liknande beslut) och genom att i tiden gå före varje verklig handling. Så blir allt oklart.

Kant torde mena, att den med det moraliska anlaget givna högre begärförmågan har till högsta maxim gjort den sinnlighet, som afficierar den. Så får det förvända förhållandet mellan förnuft och sinnlighet som maximer utseendet av en medfödd naturlig egenskap. Därtill är det handlande subjektet människosläktet, ej individen; släktet anses äga en fritt beslutande vilja. Med denna tolkning behöver systemets enhet ej sprängas, hur mystisk än den utförda åskådningen är. Subjektet för det radikala onda är den till anlaget goda människan; det rena förnuftet kan i och för sig ej bestämma sig för det onda.

Inflytelser från den juridiska och etiska vedergällningsläran ha lett Kant till att finna det onda grundat i ett principiellt beslut. Det onda har blivit en *principiell* eftergift åt sinnligheten. Man måste fråga, hur det är möjligt, då godtycket består i en förnuftskausalitet, som till sin natursida motverkas av sinnligheten. Kant uttrycker svårigheten så: man kan ej förstå hur det fria godtycket trots det ursprungliga anlaget kan välja det onda. Att det indirekt väljer sinnligheten genom att ej vara nog aktivt för att göra det rätta till princip, kan tänkas: att det gör eftergiften till princip, synes otänkbart. Så blir det för Kant nödvändigt att förklara det onda genom en benägenhet därför, *som motsvarar det moraliska anlaget* som subjektiv grund till det goda. Då åter benägenheten själv är fritt förvärvad, har svårigheten endast skjutits undan ett steg!

Sinnesändringen (792—96). Sinnesändringen, som upphäver det radikala onda, består enligt Rel. i att människan genom ett oföränderligt beslut upptar lagenligheten i sin maxim och skrider framåt mot en fullständig utrotning av det onda. Det goda sinnelagets fasthet får ersätta heligheten. Men jag kan ej från de uppnådda framstegen sluta säkert till deras absoluta beständighet.

När Kant i detta sammanhang förlägger ondskan till den beskaffenhet hos viljan, varigenom hon har sinnligheten till högsta maxim, blir det för honom tänkbart, att viljan i en bestämd handling visar sig äga helighetens maxim men ända i det hela är ond.

Kant betraktar sinnligheten som högsta maxim även när människan verkligen antagit helighetens maxim och skrider framåt mot heligheten men maximen saknar nödig styrka för att en sinnesändring skall kunna anses föreligga.

Genom att anta helighetsmaximen blir man ej en god människa, utan blott mottaglig för godheten. Av en god människa fordrar Kant, att heligheten är uppnadd här i livet, att ingen sinnlig drivfjäder ingår i den av sedelagen bestämda handlingen. Förefintligheten av sinnliga motiv likställas med *verklig ondska,* och då denna vår naturliga beskaffenhet är konstant, innesluter den ett fasthållande vid den ursprungligen antagna onda föresatsen. Då naturbeskaffenheten är material för sedlig verksamhet, skulle då den sedliga föresatsen ligga i en på sedelagens krav grundad föresats att motverka min onda föresats; *resultatet*

av handlingen blir ej likgiltigt för människans moraliska värde, därför att det är handlingens ändamål att göra sedelagen till högsta maxim.

Svårigheterna bortfalla, när Kant återför omöjligheten av att utesluta sinnliga drivfjädrar från handlandet enbart till böjelsens naturliga tendens att bestämma viljan till att handla.

De tre postulaten (801—22). På frihetens realitet grundar Kant realiteten av de med friheten förknippade postulaten om ett möjligt genomförande av slutändamålet, om Guds existens och om själens odödlighet.

Enligt Kr. d. Urt. är friheten det enda översinnliga begrepp, som kan bevisa sin realitet i erfarenheten. Frihetsidéns objektiva realitet ger även realitet åt idéerna om Gud och odödlighet; liknande i Kr. d. pr. V.

Svårigheten ligger i *att objektet här ej är konstituerat av kunskapen själv*. Kant sluter från kunskapsgrundens praktiska natur till att *kunskapen själv* är praktisk, vilket är en motsägelse. *De praktiska förnuftsidéerna synes blott äga regulativ betydelse*. Enligt Kr. d. pr. V. är det moraliska Gudsbegreppet i den bestämda gestalt, det måste ha för avsikten att realisera slutändamålet, egentligen konstituerat av sinnliga bestämningar, som ej få överföras på saken själv.

När kategorierna användas i trossatserna för att bestämma väsen som intelligenser, ger deras användning praktisk kunskap blott så långt, att vi inse, att förhållandet mellan deras förstånd och vilja är moraliskt, allt annat har blott subjektivt praktisk betydelse, är blott ett praktiskt nödvändigt antagande.

De tre trossatserna ge, förbundna med friheten, åt de tre idéerna en abstrakt realitet hos det spekulativa förnuftet i den meningen, att jag vet, att de ha objektiv betydelse för en intellektuell åskådning, fast *jag* ej kan inlägga en sådan betydelse i dem. När jag bestämmer det högsta väsendet genom egenskapen moralitet, är detta möjligt genom att väsendet är omedelbart givet i min idé därom, så långt denna idé är ett led i det motiv, varigenom det praktiska förnuftet är praktiskt i mig. De bestämningar, med sinnligt underlag, som vi tillskriva idéerna, ha blott subjektiv praktisk betydelse. Men objektiv blott i den mån de äro medier, genom vilka trossatserna först bli möjliga och den till dem kunskapen möjlig. I Kr. d. Urt. lämnas obe-

stämt, om det finns en verklig praktisk kunskap om sättet för slutändamålets realisering och själens odödlighet, resp. på vilket sätt detta skall vara möjligt.

I Kr. d. pr. V. betonas starkare trossatsernas enbart subjektivt praktiska verklighet. Även objektiviteten hos Guds moralitet prisgives. Idéerna bli allt tydligare blott regulativa, äga blott subjektivt praktisk betydelse.

Återblick.

I.

Vi kasta nu en blick tillbaka på huvudpunkterna i Hägerströms tolkning av Kant. Intresset ligger för oss på Kants betydelse för Hägerströms egen filosofiska utveckling. För denna har Kants rättspsykologi och rättsfilosofi varit av genomgripande betydelse. Från Kant har han hämtat idén om rättspliktens överordning över den subjektiva moralprincipen. Under sitt fortsatta arbete motiverar Hägerström denna överordning med en socialpsykologisk betraktelse, som blott ger en annan förklaring åt de fakta, som Kant förklarade transcendentalt och metafysiskt. Den psykologiska förklaringen blir för den senare Hägerström den enda möjliga, sedan den transcendentala logiken avslöjats som en metafysisk dimbildning. Men redan 1902 är han upptagen av att uppvisa den transcendentala logikens begränsning. Kant har gjort sig skyldig till tvetydigheter och till lättsinnigt förfarande i otillåten metafysisk riktning.

Autonomien har hos Kant två former. Subjektet för den ursprungliga autonomien är blott det rena förnuftet, isolerat för sig. Den sedliga handlingen har sin grund i sedelagen. Det rena förnuftet finner sig självt vara immanent i begärförmågan, det finner sig självt vara fritt i denna. Handlingen är fritt val mellan lydnad för förnuftet och eftergift för sinnligheten.

Människan vet sig som fenomen genom det inre sinnet och som intelligibelt väsen genom det rena tänkandet. Viljebegreppet är en explikation och determination av det rena tänkandets begrepp. Friheten är möjlig blott hos ett naturväsen, som tillika är positivt noumen (ett rent tankeväsen) och som sådant övar kausalitet i sinnevärlden. Kausaliteten är tidlig men *inledes på otidligt sätt* genom noumenet. Detta är möjligt därför att tiden

blott är ett föreställningssätt, när den ses transcendentalt; för en sådan syn konstitueras den direkt av noumenet. (Tanken kritiseras i »Stat och rätt».) Friheten innesluter möjligheten av ett annat naturförlopp än det givna. Här drar Hägerström hypotetiskt ut vissa konsekvenser som ej utförts av Kant själv. För den senare Hägerström är ett dubbelt naturförlopp en rent orimlig tanke: den innesluter en fördubbling av verklighetsbegreppet, en förvandling av det enbart sinnliga till något »logiskt».

Kant torde enligt Hägerström mena, att varken den naturliga kausaliteten eller den intelligibla i vårt fall innesluter någon egentlig början. Den lag som konstituerar den intelligibla karaktären, torde vara väsendets eget sätt att vara verksamt. Den oföränderliga lagen är samtidigt av rent dynamisk natur! Lagen är det verksamma väsendet som verksamt, och verksamhetens verkan är omedelbart en verkan av karaktären själv, som logiskt går före varje verkan av verksamheten; karaktären övergår ej *från obestämdhet till bestämdhet,* om dess bestämdhet har sin grund i sig själv. Hos den intelligibla karaktären finnes en enhet av mångfald, han är som *självidentisk* helt närvarande i den empiriska karaktärens enskilda handlingar och är lag för den enskilda handlingen blott i och med denna själv.

(Svårigheten återgår nog på Kants orimliga identifiering av aktivitet och fullständig bestämdhet eller självvara. Han kommer omöjligt ifrån en det rena tänkandets tomgång, vilket skarpt framhålles i Hägerströms senare filosofi.)

Att den fria kausaliteten kan vara annorlunda betyder att det verksamma väsendet i sin verksamhet är oberoende av varje tvång, av varje utifrån verkande princip. Karaktären bestämmer handlingen utan att själv förändra sig och vinna ny bestämdhet genom handlingen (eftersom den redan äger fullständig bestämdhet). Men vi kunna ej säga, varför den intelligibla karaktären ger just denna empiriska karaktär. Vi se blott, att förnuftet är verklig orsak till både moraliska och omoraliska handlingar. Förmågan av autonomi finnes, även när förnuftet underlåter att bruka den. Naturens ordning är förenlig med friheten. Ingriper förnuftet, är det orsak just till de naturlagar, som göra handlingen empiriskt nödvändig. Påverkar förnuftet icke handlingen, sker denna efter mekaniska principer, *och förnuftet är likväl fritt: det har utövat den transcendentala eller negativa friheten*

men ej den positivt moraliska. I och med den särskilda handlingen konstituerar sig den intelligibla karaktären som dess lag, oberoende av sitt eget väsen och av det i tiden förut givna. Förnuftets verksamhet är höjt över tiden. (Hela denna tolkning är en hypotes, som torde vara svår att verifiera eller ens förstå. E. L.)

Friheten är tänkbar blott om man antar ett positivt noumen, som också har en naturlig sida. Friheten är ej någon en gång för alla given natur, som binder viljan. Det fria noumenet måste tänkas som ett moment hos det transcendentala objektet, vilket genom sin relation till det sinnliga medvetandet konstituerar fenomenens värld. Noumenets verkan måste kunna förbindas med övriga verkningar av det transcendentala objektet *till ett sammanhängande helt, till en enda natur.* Överensstämmelse måste finnas i den verksamhet, genom vilken det givna natursammanhanget förbindes (hur otydligt Kant än utfört denna tanke).

Frihetens faktum bevisar, att människan äger ett förnuft med förmåga att direkt genom idéer bestämma viljan att handla i sinnevärlden. Förnuftet gör sig rent spontant en ordning efter idéer och inpassar den i de empiriska villkoren. Vi måste hänföra den intelligibla verksamheten hos oss själva till den intelligibla världen. Den till viljebegreppet hörande frihetsidén är idén om min fria tillvaro som ägande fri kausalitet. Friheten kan tänkas som verklig, blott om den är en egenskap hos ett *transcendent,* objektivt och praktiskt (viljebestämmande) förnuft. Den bestämmande lagens (väsendets, självets) objektiva giltighet gör det möjligt att tänka det i den empiriska viljan immanenta förnuftet som verkligen fritt. Det immanenta förnuftet är blott en sida av det objektiva och transcendenta förnuftet. (Däremot kan ingenting sinnligt vara en sida därav. Endast det tankemässiga kan ingå i den metafysiska tankeverkligheten.)

Genom frihetsidén som tillhörande viljans begrepp tänker jag ett transcendent förnuft som viljans egentliga själv med makt att bestämma den till begärförmågan hörande verksamheten efter autonomiens princip. Jag uppfattar en metafysisk väsenhet som en kauserande makt, ingripande inom erfarenhetsvärlden. Jag uppfattar vidare en nödvändig logisk harmoni mellan det metafysiska och erfarenhetsvärlden: förnuftslagen måste anses gälla

för den empiriska viljan därför att fenomenets lag måste underordnas väsendets. Det transcendentala förnuftets frihet refereras till det immanenta förnuftet: det transcendentala förnuftet är objektivt givet för mig, när det rena förnuftet konstituerar sig i mig som ren vilja och vet sig som en sådan. Den intelligibla världen är immanent i sinnevärlden och plikttanken har så objektiv betydelse: jag är verkligen förpliktad och därmed verkligen fri. Det positiva noumentet har kausalitet efter autonomiens princip som lag. Det rena förnuftet ger frihetsbegreppet viljebestämmande realitet, när det genom detta begrepp konstituerar en naturlig kausalitet hos begärförmågan. Därmed är den intelligibla kausaliteten bestämt given för förnuftet *i ett erfarenhetsobjekt,* till vilket förnuftet finner sig vara självständig orsak. (För den senare Hägerström innesluta dessa satser ett helt näste av absurditeter, av förväxlingar mellan empiriskt och logiskt.) Förnuftet är här objektivt givet för sig självt blott genom att det uppfattande förnuftet *ger sig självt* den objektiva beskaffenheten. I en ren apperception är förnuftet givet för sig självt som bestämmande och bestämt. Samtidigt är det i ett empiriskt föremål givet som för sig bestämmande och bestämt. Det lyser igenom som dess grund.

Förnuftets objektiva sida är därmed objektivt given i sinnevärlden. (Objektiviteten är tydligen av symbolisk natur.) Den lagbestämda friheten måste tillskrivas noumenet, men endast så långt det är immanent i det förnuft, som tänker det som frihet. Men denna kan ej användas på noumenet, teoretiskt och objektivt betraktat: detta kan ej genom kausalitetsbegreppet bestämmas som *särskilt objekt,* friheten har endast obestämd teoretisk realitet. Men frihetsbegreppet gör, att vi ej heller behöva gå ut över oss själva för att förena det obetingade och intelligibla med det betingade och sinnliga. (För den senare Hägerström en absurd idé.) *Frihetens översinnliga natur omöjliggör en teoretisk förklaring efter naturlagar.* Men en sådan behövs ej heller. På moralens område framställer förnuftet sig självt som en förmåga av intelligibel kausalitet och bestämmer självt den princip, efter vilken denna måste äga rum.

Imperativet intresserar oss därför, att det gäller för vårt förnuft eller därför att förnuftet måste underordna fenomenet under solens egen beskaffenhet, vilken underordning är grunden till

det moraliska intresset. (Problemet upptas 1917; den blotta föreställningen om rättheten räcker ej till, utan en viss bildlig åskådlighet och bestämda yttre och psykofysiska villkor krävas för att intresset med en viss sannolikhet skall inträda. Föreställningen om min viljas självständighet har endast sekundär betydelse och härledes ur flera empiriska faktorer. Realiter är denna föreställning rena vidskepelsen.) Idén om viljans frihet måste läggas till grund för mitt handlande, såvitt jag anser mig ha en vilja. Insikten om frihetens nödvändighet och tänkbarhet räcker till för övertygelsen om imperativets giltighet eller för att konstituera det moraliska intresset.

Den till viljebegreppet hörande förnuftsidén är idén om oss själva som led i en förståndsvärld, varmed autonomien är tänkt som vår intelligibla tillvaro i dess kausalitet. Vi tänka vår vilja både som hörande till den intelligibla världen och som med sin sinnliga sida hörande till fenomenvärlden. *Sedelagen intresserar oss blott genom sitt ursprung från vårt egentliga själv,* från vår vilja som intelligens. (Detta viljebegrepp, som synes oss bra primitivt, återgår i Boströms »verksamma självmedvetande». För den senare Hägerström blir det av vikt att förlägga viljebegreppets genesis till kroppsliga tillstånd och funktioner, som av den populära reflexionen grovt misstolkas: så blir viljerationalismen radikalt övervunnen och viljebegreppet förlorar all rimlig mening. Men redan hos Kant blir viljan en rätt yttre sammansättning av disparata faktorer och äger strängt taget ingen egen bestämdhet. Förklaringen ligger i att det spontana och rena tänkandet redan ägen en förtunnad viljekaraktär och bara behöver ge sig självt »en ny bestämdhet» för att se ut som konkret vilja E. L.) Frihetsidén är idén om viljans egentliga själv, om det intelligibla väsendet, såvitt det äger *kausalitet eller makt att bestämma* handlingsförmågan, vilken makt tänkes konstituerad genom en föregående autonomi. Viljan äger sitt väsen i *intelligensen, som har kausalitet.* Om det särskilda förnuftiga väsendet tillskriver sig en vilja blott under förutsättning av friheten, så gäller denna idé även för det allmänna förnuftet, för det objektiva tänkandet, försåvitt det tänker sig som praktiskt. (Detta är möjligt, därför att det i och för sig är självverksamhet.) Det praktiska förnuftet måste alltid tänka sig som fritt. Denna idé ligger till grund för kunskapen om verklig frihet. (Den senare Hägerström härleder

frihetsidén ur hätskhet och hämndbegär via den moraliska tillräkneligheten. Friheten hör minst av allt samman med »vårt väsen som intelligens» och kan på intet sätt inordnas i en förnuftig världsuppfattning.) Förnuftet försätter sig genom frihetsidén in i en intelligibel värld och tänker sig självt som positivt noumen, vilket äger förmågan att av sig självt bestämma den empiriska kausaliteten. Förnuftet hänför med nödvändighet det objektiva förnuftets frihet till sig som immanent i den empiriska viljan, fast det då närmast är empiriskt betingat.

Den rena, apriori *lagstiftande* viljan konstituerar blott en viss kausalitet hos den empiriska viljan. Det enda verksamma subjektet är här det rena förnuftet (den empiriska viljan är här ej verksam). Men hos den rena viljan som *handlande* är förnuftet ej det enda subjektet. Förnuftet bestämmer här blott begärförmågans handlande, det är här blott den bestämmande enheten den empiriska viljan. (Viljan är tukluven, ett helt av disparata faktorer. E. L.)

Den intelligibla viljan förpliktar den fenomenella. Sedelagen gäller för oss som fenomen av vårt egentliga själv, det rena förnuftet. Friheten är en makt hos det praktiska förnuftet att bestämma sig självt och hänföres till det positiva noumenet. När förnuftet tänker den empiriska viljan som förpliktad, refererar sig det objektiva förnuftets frihet till förnuftet självt som i den empiriska viljan immanent, empiriskt betingat förnuft. (Hela denna idé göres av den senare Hägerström föremål för energisk kritik i olika varianter.)

II.

Rent teoretiskt sett är friheten blott det negativa begreppet om en i förnuftet grundad kausalitet, en makt hos det rena förnuftet att av sig självt och oberoende av föregående empiriska orsaker föranleda verkningar i sinnevärlden. Detta logiskt möjliga begrepp har först som princip för praktisk lagstiftning objektiv praktisk realitet och därmed *positiv bestämdhet*. (I sig ligger den översinnliga makten »jenseits von gut und böse». Som intresserande oss vinner den ny bestämdhet och blir något konkret och — gott. Det får då värdekaraktär, fast den i sig är moraliskt indifferent. Det moraliska värdet synes bli till genom sammanflätningen av översinnligt och empiriskt. Den

senare Hägerström drar slutsatsen: det är helt av empiriskt ursprung. Den översinnliga makten är en fullständigt överflödig och därtill ytterst fördärvlig förklaringsgrund.)

Genom begreppet om *friheten eller den rena viljan* som obetingat motiv för viljan som vilja konstituerar förnuftet oberoende av alla föregående naturorsaker det moraliska intresset, som är en naturlig kausalitet hos den givna begärförmågan. Därmed är idén om den rena viljan en verklig lag, som i likhet med naturlagen konstituerar en naturkausalitet.

Och därmed är given en alldeles ny handlingsförmåga, den högre begärförmågan, för vilken endast förnuftet lagstiftar apriori enligt frihetsbegreppet. (Den »nya människan» är född. E. L.)

Denna förmågas egentliga själv är frihetsbegreppet som den lag, som konstituerar kausaliteten. Den rena viljebestämdheten är verkligen given blott som hänförd till det rena förnuftet självt. *Den rena viljan är en förnuftig realitet, given i ett rent självmedvetande, som är ren vilja.* I det rena praktiska (viljebestämmande) förnuftets självmedvetande är den rena viljan omedelbart hänförd till tänkandet självt, *den rena viljan ingår i den rena apperceptionen.* Idén ger i den moraliska lagen kunskap om sitt eget föremål genom att konstituera det. Föremålet, den praktiska realiteten finns blott för det praktiska förnuftet självt men existerar ej i och för sig självt, oberoende av kunskapen. (1910 och 1917: värdekunskapen är ingen kunskap om en real bestämdhet av det skäl, att denna som sådan måste existera oberoende av kunskapen. Det, som existerar blott som erfaret eller upplevt, är överhuvud ingenting realt. Plikten och värdet äro fullkomligt realitetslösa förnimmelseinnehåll. Ett rent självmedvetande är en tanke utan mening, en tom fiktion.)

Den abstrakta tanken om viljan kauserar genom sin förmåga att nödga en av sinnligheten påverkad begärförmåga. *Det abstrakta förnuftsmotivet är verklig vilja* eller praktiskt förnuft, i den mån det tänkes i och hos den fysiskt verkliga begärförmågans handling och reellt påverkar denna förmåga, varmed det kan vara motiv för denna förmågas handling.

Den ursprungliga förmågan är själv fri förmåga till självbestämd verksamhet, medan den fria viljan blott har makt till

en sådan. Men då autonomien är den fria förmågans väsen, för dess närvaro med sig en (lånad och överförd) förmåga till ny autonomi. Friheten som sådan är blott en möjlighet att höja sig över våra sinnliga intressen; om mina handlingar ej direkt framgå ur den fria kausaliteten, ha de dock *indirekt* sin grund i den: den hade faktisk makt att bestämma det empiriska handlandet (transcendental frihet contra moralisk!) *Möjligheten att handla mot lagen är förenlig med frihetsbegreppet.* Om en vilja helt tillhörde den intelligibla världen, skulle alla hennes handlingar stämma med autonomiens princip. (Hörde hon dit, skulle hon överhuvud ej förete några »handlingar» i här använd betydelse. E. L.) Men när den empiriska viljan är fri, är det rena förnuftet som fri förmåga immanent i henne. Hon kan då råka ge efter för den konkurrerande sinnligheten och därmed komma i strid med autonomiprincipen. Hon missbrukar därmed sin frihet som en av sinnliga orsaker oberoende makt att handla. Friheten är in abstracto en möjlighet till det onda. Det är skälet till att det för viljan obetingat goda framträder som ett obetingat böra, ett kategoriskt imperativ. (1917 får rättheten karaktären av nära nog den konträra motsatsen till det för subjektet goda. Det har i varje fall endast på omvägar förbindelser med »värden för subjektet».)

Börat förbinder den sinnliga »begärförmågan efter begrepp» med idén om den rena viljan. Handlar begärförmågan efter förnuftsgrunder, så har hon den allmänna lagenligheten till motiv. (Mitt innersta väsen som människa är en lag, en form, ett »själv».) Imperativets betydelse är knuten till viljan som vilja eller till *viljans viljeform.* Lagen är principen för sitt eget bestämmande av subjektet och är därmed ett rent begrepp. Denna syntes mellan ren vilja och lagenlighet blir giltig för den empiriska viljan genom att tillämpas på henne. Principen inses först i denna tillämpning. (Värdekaraktären synes därmed bunden vid det sinnliga, såsom den senare Hägerström ofta påpekar.)

Nödgandet och känslan äro till sin princip rent förnuftiga och objekt för ett rent förnuftigt medvetande. Men som inverkningar på sinnligheten äro de psykiska anlag till sedligt handlande. I det empiriskt givna nödgandet *lyser det bestämmande förnuftet självt igenom som bestämmande.* Nödgandet är dels givet i den

enbart sinnliga inre erfarenheten, dels även för förnuftet och framställer då detta som lagstiftande. (En sådan symbolism är för den senare Hägerström en absurditet.) I denna kausalitet framträder den intellektuella grunden ren, ty förnuftet självt är för det rena tänkandet den konstitutiva principen för den empiriska verkligheten. (Kritik av denna tanke redan i »Stat och rätt»!) *Den positiva friheten är verksam i nödgandet.* Den bestämbara och av sinnliga begär påverkade viljan är så verkligt fri!

Genom att uppställa sina krav befriar oss förnuftskausaliteten från beroendet av naturen och driften. Det rena förnuftet är i sig självt höjt över rum och tid. Tankeförmågan kan efter en bestämd lag kausera i sinnevärlden. Förnuftet är då *noumenell orsak* till den naturliga kausaliteten. Begreppet om en för oss given fri vilja innesluter begreppet om kausalitet i sinnevärlden. *Oberoende av all sinnlighet konstituerar förnuftet som sådant ett begärande.* Den rena viljan är just den högre begärförmågan. *Förnuftet är vilja,* i den mån det ger motivet till en kausalitet.

I pliktformlerna åskådliggöres sedan det sätt, varpå det *riktiga begärandet* för oss kan framträda. Hägerström framhåller med rätta, att plikten hos Kant når gripbar och entydig bestämdhet blott som inre *rättsplikt.* I andra former blir den obestämd och flytande (jfr »Stat och rätt»). Anmärkningen återgår på Hegel, som lät Kants formella förnuftsetik (avsiktens renhet) uppnå bestämdhet och konkretion först i den sociala moralen, där rättstanken härskar över individens privata och partikulära värden. Denna konsekvens ligger i Kants egna utgångspunkter. Moralens känslo- och affektsidor tillåta redan hos honom intet entydigt bestämmande, intet konsekvent fortgående viljelogiskt dömande. De äro snarare av ondo än av godo. Positivt värde få de egentligen blott genom att utan svårare motstånd låta forma sig av den rent logiska, rent känslofria tankekausaliteten.

III.

I Kants lära om den rena förnuftsvärderingen, som ej tar hänsyn till privata och därför sinnligt empiriska syften och värden, ligger en av rötterna till Hägerströms senare lära om plikten som en blott tvångstanke, som ej tar några hänsyn till

värden för individen som sådan. Det »objektiva värdet» hos Kant blir nu något övernaturligt, ej en bestämd verklighet i det givna erfarenhetssammanhanget. Redan hos Kant är pliktens böra en översinnlig, teoretiskt obegriplig realitet, som dock via reflexionen förmår ge form och riktning åt vårt empiriskt-sinnliga begärande. Detta äger en sida som kan höjas till förnuftighet, *till översinnlig makt och värdighet.*

Allt detta är för den senare Hägerström rena absurditeter, vidskepliga föreställningar utan vidare. Men uppkomsten av dessa idéer förklaras lätt genom en analys av de psykofysiska förlopp, som oavlåtligt framföda idéerna och lura oss att godta och använda dem. Sakligt sett utesluta den rena väsensidén och den rena viljan sig själva från erfarenhetens värld, den enda som är verklig och tänkbar.

När för den senare Hägerström betonar pliktens betydelse som ett omotståndligt *tryck på viljan,* anknyter han uppenbart till Kants lära om det moraliska nödgandet, som slår ned den privata värderingen för att i stället inrikta vårt intresse på ett innehåll med allmängiltigt och självständig realitet, som har krav på att respekteras. Vi repetera några punkter, som visa det inre sammanhanget mellan Kantarbetet och Hägerströms senare åskådning.

IV.

Kants moralfilosofi utgår från den vanliga praktiska reflexionen vid våra handlingar och bedömer plikten och det goda i anslutning till denna reflexion, vars mening den blott vill förtydliga och explicera.

Plikttanken har *självbestämd realitet som faktum* i det rena tänkande, som tillhör den moraliska känslan. Har plikttanken så realitet i den givna rena viljan, så är den den högsta av alla realiteter, den är självständig och konstituerar genom sig själv en ren vilja i pliktbudet. Vi äga här ett begrepp, som för sig konstituerar en realitet, vilken ej är given för det i tidsformen uppfattande medvetandet utan blott för en förnuftig sida av detta. Såvitt realiteten framträder i tiden eller för det inre sinnet, förlorar den sin karaktär av förnuftig verklighet och ger ingen verklig förpliktelse, ingen verkligt fri och därmed ren vilja. Den sinnliga och receptiva sidan av vårt medvetande saknar all

förmåga att uppfatta en så upphöjd realitet. Denna värdeskillnad hos två sidor av vårt förnimmande är *konstitutiv för Hägerströms senare kunskapslära*, fast denna begränsar basen för möjliga reala innehåll.

Plikttanken skapar (hos Kant) i förbindelse med idén om nödvändigheten att göra den rena viljan till motiv för mitt handlande för det i den moraliska ingående medvetandet en tendens hos mig att utsöndra alla känsloelement ur motivet. Först genom förbindelse med denna tendens kan den ursprungliga tendensen (att handla blott efter insikten om det rätta) helt avsöndras från alla sinnligt bestämda tendenser. Och så kan den rena viljan framträda i sin renhet som vilja till det *enbart rätta*. Vi möta här ansatser att precisera det problem om den rena »rättheten» idé, som är centrum i Hägerströms rättsfilosofiska programskrift av 1917.

Pliktens realitet innebär en lagenlighet i vårt medvetande. Viljan gör obetingat (empiriskt omotiverat) en viss princip till sitt motiv oberoende av tillfälligt afficierande lustkänslor. (Lycksalighetsprincipen, som konkurrerar, är bunden vid empiriska motiv.) När vi uppfatta förpliktelsen som en realitet, uppfattas lagenligheten som giltig oberoende av viljans tillfälliga affektioner. (Den senare Hägerström: rättheten tar ej hänsyn till värden för subjektet.) Lagens innehåll är den allmänna lagenligheten (rättheten). Den därav bestämda viljan är praktiskt upphöjd över sinnligheten, även över lycksalighetsprincipen. (Privata och subjektiva värden bli betydelselösa.) Principen är given apriori och tillhör viljeformen (1917: rättheten är förbunden med en värderingsfri tvångskänsla, en naken impuls.) Plikttanken äger sin realitet som ett i sig visst faktum i den praktiska upphöjelsen över sinnligheten. Den till motivet rena viljan är *oberoende av varje erfarenhet* given för ett rent intellektuellt värderande förnuft, vars värdering konstituerar plikttanken som tänkt och håller dess motiv rent genom att värdera viljan som tänkt. Plikttanken är ej medvetande om ett faktiskt själstillstånd utan om ett obetingat böra. (Den senare Hägerström: pliktens böra hör hemma i en fiktiv värld, ej i erfarenhetssammanhanget. I realiteten är emellertid börat en misstolkning av faktiska själstillstånd, som kauseras genom empiriska faktorer men ej från en översinnlig värld, som är otänkbar. Den högre

viljan inom människan är bara en variant av den vidskepliga föreställningen om översinnliga makter.)

Den moraliska känslan hör till viljebestämdheten men ej till motivet (1917: vi ha här en värderingsfri tvångskänsla). Det väsentliga i det moraliska värdet hos våra handlingar beror av att lagen bestämmer våra handlingar omedelbart, ej förmedels någon mellankommande känsla (1917 befinnes denna analys ensidig). Sedligheten är aktningen, som övervinner den sinnliga böjelsens motstånd, om övervinnandet utgår från den rena viljebestämdhet, som ingår i aktningen. Pliktmedvetandet som motiv konstituerar en kausalitet, som medels sin princip framkallar den sedliga handlingen. Den subjektiva sidan av denna kausalitet är känslan.

Känslan är dels negativ, föreställningen om lagen som motiv nedslår böjelsens övermakt, gör avbräck åt makten hos den sinnliga viljan, förödmjukar min känsla. Dels är känslan positiv, i det förödmjukelsen stegrar den praktiska värderingen av sedelagen. Den nya viljebestämdheten förbindes med den positiva känslan av aktning för lagen. Men lagen själv är ej föremål för känslan utan för föreställning och tanke. (Den dubbla associationen mellan känsla och föreställning analyseras utförligt 1917 men får en helt annan förklaring än hos Kant.)

Aktningen är den av lagen konstituerade drivfjädern till sedligt handlande. Dess föremål är blott lagen själv. Bestämmes viljan av aktningen, har hon till maxim att oberoende av alla böjelser följa lagen. I aktningen ingår så *kunskap om lagen* som obetingat förpliktande vår vilja. (Det torde ej kunna nekas att lagens roll här hör samman med föreställningen om *rätten själv* som viljande, bjudande och förbjudande. Kants åskådning har en av sina rötter i den självständiggjorda rättsgemenskap, som blev en huvudidé i 1800-talets tänkande och som ingående analyseras och kritiseras av den senare Hägerström.)

Kant har mycken möda med att vidga intresset så, att den psykofysiska människan som helhet kan bli med i det sedliga livet. Det blotta intresset för det rätta visar sig vara något från empirisk synpunkt negativt och innehållslöst, en blott tabubestämdhet, med mindre det rätta återföres på ett innehållsbestämt värde och detta på en säker visshet om tillvarons och livets mening. Däri ligger ett problem, som den tidigare Hägerström

i likhet med Hegel avfärdar genom att hänvisa det till den blotta empiriens och sinnlighetens område. Slutet blir, att det överempiriska rätta får göra sällskap med det objektiva värdet och stämplas som en vidskeplig fantasi. Detsamma gäller om en kunskap, som vill grunda sig på det rena självmedvetandet i dess upphöjdhet över det psykofysiska jaget.

Kants kunskapsteori anknyter mera direkt än etiken till detta psykofysiska jag, som omedelbart står där som inordnat i det allmänna natursammanhanget. Det härledes i likhet med natursammanhanget ö. h. ur den förebildliga kunskap, som ligger innesluten hos det rena självmedvetandet och finner sitt oåtkomliga och slutna inre »konstituera» erfarenhetsvärlden och med den det psykofysiska jaget. Vi stiga från detta upp till det rena jaget och ha sedan vissa svårigheter att hitta tillbaka till jorden. Denna himmelsfärd och denna återresa utgöra huvudintresset i Hägerströms tolkning av Kants kunskapsteori, på vilken vi till sist vilja kasta en återblick.

V.

På praktiskt område ger förnuftet realitet. På teoretiskt förmår det endast dra slutsatser; det skapar där inga nya bestämdheter. I den teoretiska kunskapen åtskiljer tänkandet det tänkta från sig självt och bestämmer det som något för sig bestående. Det rena förnuftet bestämmer logiskt men ej realiter. Det bestämmer i tänkandet, som här är bundet vid den sinnliga subjektivitetens former. Objektet är här givet som utifrån bestämt. Ur den sinnliga subjektivitetens synpunkt är det i sig den negativt bestämda tinget i sig det bestämmande. Dess verklighet är given i och med kunskapens egen realitet.

(Den senare Hägerström avvisar allt realitetsskapande medvetande. Den logiskt bestämda förnimmelsen, verklighetsföreställningen, omdömet är ödesbestämd, är helt bunden av den kosmiska nödvändigheten. Och en obestämd verklighet i sig är en tom fantasi, som krossas av ödesnödvändigheten. Det reala kan blott vara på ett sätt: därmed är idén om friheten förintad. Erfarenhetssammanhanget kan blott vara på ett sätt: därmed upphäves tanken på översinnliga verkligheter som en meningslös fördubbling av verklighetstanken.)

I sitt rena tänkande ger kunskapsförmågan sitt innehåll objektivitet eller formar sitt diffusa innehåll till bestämda objekter. Som enbart åskådande eller sinnlig saknar kunskapsförmågan objektivitet. Denna ges i stället av tinget i sig. I den mån *sensationen* betraktas som kunskapens materia, är kunskapens objektivitet bestämd av tinget i sig. Om vi vägra antaga, att tinget i sig är omedelbart närvarande, bli »sinnlighetens» bestämningar för sig tagna enbart subjektiva och kunna ej vara bestämbart material för det objektiverande tänkandet. Den sinnliga kunskapens (= erfarenhetens) realitet innesluter närvaron av tinget i sig.

Fenomenet är tinget i sig i dess relation till den subjektiva åskådningen. Denna har objektet självt närvarande hos sig och har sin objektivitet genom att innehålla tinget i sig i dess relation till subjektivitetens former men ej sådant det för sig är.

Utom av tinget i sig är vår kunskap bestämd av medvetandets enhet. Denna enhet formar de objektiva föreställningarna till objekter genom konstanta förbindande regler, som bestämma föreställningarnas sammanhang i begreppet om objekt. Denna enhet är till blott i vårt tänkande och är väsentligen blott spontaneitet. *Den är fullt bestämd, ty den är i sig det bestämmande självet.*

När Kant i vissa sammanhang utgår från förståndet eller medvetandets enhet som princip för det verkliga, reduceras den empiriska åskådningen till en bestämning hos medvetandets objektiva enhet och fattas därmed själv som objektiv. Att bestämningen finns hos medvetandets enhet förklaras då ej ur sinnlighetens affektion genom tinget i sig utan ur förståndets inverkan på subjektets passiva sida. Men i allmänhet är tinget i sig hos Kant ett nödvändigt led i det transcendentala tänkandet självt.

Den teoretiska kunskapen vilar på en ursprunglig syntes i apperceptionens enhet. Naturlagen återgår på kategorierna, som äro rena förståndsbegrepp, rena former av det medvetande, som når över tidsformen och ligger till grund för erfarenhetens och tidens objektivitet. Kategorierna bringa det mångfaldiga i den aprioriska sinnliga åskådningen under medvetandets enhet och konstituera därmed kunskapsobjekten. Apperceptionens enhet ligger till grund för allt bestämt tänkande som dess högsta be-

stämmande lag. *Denna enhet finns blott i tänkandet. Som lag består enheten blott i verksamheten själv,* den finns som enhet blott i den syntes, till vilken den är förmågan.

Då varje åskådning är sinnlig, är objektet givet blott som något yttre och främmande för kunskapsförmågan. I det rena tänkandet är självmedvetandet givet som väsendet självt, men ingenting som bestämmer det är där givet.

Den empiriska kunskapens princip är den rena apperceptionen, som i den transcendentala syntesen *ger form åt den aprioriska mångfalden* som material. Först med denna syntes är det fenomenella objektet givet. Det bestämmes som något för sig bestående genom insikten i allmängiltigheten och nödvändigheten av en viss syntes. Vi kunna så apriori utsäga dessa bestämningar om objekten blott genom aprioriska bestämningar hos det rena förståndet och den aprioriska sinnligheten, vilka konstituera den sinnliga objekten genom att ligga till grund för erfarenheten.

Att vi ö. h. uppfatta något som realt, betyder att vi inse fakticiteten av en viss allmängiltighet och nödvändighet, en viss lagbundenhet i vårt medvetande. Att vi uppfatta objekt som verkliga, betyder att vi inse fakticiteten av en av de växlande sensationerna oberoende lagenlighet i förhållandet mellan våra sensationer. Erfarenhet betyder, att vi gå ut över föreställningen till dess i och för sig bestämda föremål i en förståndsakt, i vilken kategorierna komma till åskådningarna och förbinda dem i medvetandets enhet. Erfarenhetskunskapen konstitueras väsentligen genom ett objektivt nödvändigt sammanhang mellan föreställningarna.

Förståndets logiska dömande hänför föreställningarna till medvetandets objektiva enhet. Dess transcendentala syntes är en förbindelse inom det tänkande, som bestämmer föreställningarna som objektiva eller som något i sig. (Föreställningarna äro i sig redan innehållsbestämda men på ett otillräckligt sätt, som kompletteras inifrån medvetandets enhet.) Föreställningen betecknar redan för sig något objektivt, och det är mångfalden av sådana föreställningar som förbindas i medvetandets enhet. Självmedvetandets ursprungliga syntetiska enhet ligger till grund för all apriorisk kunskap. Förståndet är min faktiska förmåga att apriori förbinda föreställningarna till ett helt i ett enda medvetande. De hänföra sig till mig själv som identiskt subjekt.

Det kunskapsteoretiska medvetandet är ett enkelt subjekt med personlig enhet. Denna enhet är en real enhet av föreställningar, åt vilka den skänker definitiv och entydig, ej blott svävande bestämdhet. I relation till inbillningskraftens syntes heter enheten förstånd. Enheten är ursprunglig och *bestämd inom sig själv* före varje empirisk bestämdhet. Genom att vara närvarande i tänkandet kan den själv konstituera en nödvändig syntes av det mångfaldiga i åskådningen och skänka detta slutgiltigt bestämdhet i en sluten helhet.

Det bestämmande självet ger all sträng bestämdhet åt åskådningen och därmed även åt det psykofysiska jaget. *Objektiveras* det rena självmedvetandet, blir det en tom och abstrakt form (jfr »Stat och rätt»). *Konkret och fullt bestämt* är det bestämmande jaget som immanent i tänkandet. *Medvetandets enhet är väsen och princip för all verklighet, som kan vara till för mig.* Först genom den rena tankens närvaro är den helt självidentisk.

Den kunskapsgivande apperceptionen äger innehållsfyllda förestavningar av subjektiv natur. Ur detta material danar det syntetiska tänkandet kunskapsobjekten. Förståndet hänför mångfalden av sinnliga åskådningar på det transcendentala objektet eller det allmänna begreppet om något överhuvud, vilket objekt blott kan uppfattas tillsammans med sinnliga data. Det transcendentala objektet är en tankemässigt obestämd men bestämbar tillvaro av unik natur. I syntesens regelbestämdhet bestämmer det transcendentala objektet åskådningen och är »sinnlighetens substrat», den obestämda existensen som bärare av de som objektiva uppfattade åskådningarna.

* *
*

För den senare Hägerström blir hela denna samverkan mellan ren logicitet och quasilogisk sinnlighet en ren absurditet, en förening mellan eld och vatten. Inom den rena logiciteten eller bestämdheten kan ingen sinnlighet förekomma — det är en av huvudteserna i »Das Prinzip der Wissenschaft» av 1908. Logiciteten i sin renhet kan ej ha någon obestämdhet inom sig, och därför finnas inga modifikationer eller grader av bestämdhet, av verklighet eller vara. (Realitetens gradering är svagheten hos Kant och Boström.) I Hägerströms tolkning av Kant är grade-

ring och gradstegring utmärkande för den förebildliga transcendentala kunskap, som sedan avspeglas i vår erfarenhetskunskap. Kant synes här ha skapat en motbild till den aristoteliska motsatsen mellan form och materia.

En svaghet i Hägerströms senare uppfattning av det logiska tänkandet eller omdömet ligger innesluten i frågan: är detta tänkande aktivt eller är det blott ett naturförlopp utan vare sig receptivitet eller aktivitet? Vi synes få en logisk motsvarighet till det matematikens rent funktionella beroendeförhållanden. Det föreställande-subjektet är här endast organismen men varken ett psykofysiskt eller »transcendentalt» jag. Något jag finns icke, ej heller någon aktivitet. Begreppet om aktiviteten återföres på kroppsliga sensationer, som på grund av vissa fysiologiska omständigheter misstolkas av vår fritt löpande fantasi. Rena isolerade sensationer finnas ej, men vår föreställning fattar vissa sensationer som sådana sensationer. De bli då »känslor», och av känslor danar sedan fantasien en rad översinnliga eller andliga »verkligheter», bl. a. det rena jaget och det rena varat i Kants och andra idealisters mening. Dessa idéer måste av logiken utmönstras tillsammans med det obestämda »något», den rent obestämda verkligheten (resp. existensen). Den kunskapsteoretiska realismen faller på samma gång som idealismen. Den nya ståndpunkten skisseras i »Das Prinzip der Wissenschaft» 1908 och får sin slutgiltiga redaktion i »Selbstdarstellung» av 1929. Dock lära vi ha att vänta posthuma publikationer i kunskapsteoretiska ämnen.

Av dem måste vi vänta slutgiltig upplysning på en viktig punkt. Det synes så gott som ogörligt att avgöra, hur Hägerström närmare tänker sig förhållandet mellan den förnimmande organismen, dennas bestämda realitetsföreställning och de i sagda föreställning rätt uppfattade tankeföremålen, förlagda till en bestämd plats i rum och tid. Hägerström synes antaga någon sorts simultan samvaro i rum och tid mellan samtliga dessa faktorer — vilket kan leda till rent absurda konsekvenser. I sin lära om det itererade omdömet (1929) har Hägerström lämnat luckor, som icke kunna utfyllas ur hans egna framställningar. Det synes bli en förtvivlad uppgift att avgöra, om mitt förnimmande i ett visst bestämt fall verkligen *är* ett omdöme med dettas karaktär av ofelbarhet, av att vara »i sig sant». Hägerströms ståndpunkt

synes riskera att återfalla i nyboströmianens graderade logicitet. Förmodligen komma de ännu ej publicerade skrifterna här med synpunkter, som göra tankesammanhanget definitivt begripligt.

Vi övergå nu till framställningen av Hägerströms senare kunskapsteoretiska ståndpunkt.

Hägerströms senare period.

A. *Den nya teoretiska ståndpunkten.*

Das Prinzip der Wissenschaft.

Inledande betraktelser (9—18). Tidigast anses den objektiva kunskapen ha sin tillvaro genom objektets intryck pa subjektet. Så kommer tanken att det vetande subjektet omedelbart äger blott sina egna föreställningar om verkligheten och blott genom dem når kunskap om verkligheten. Frågan blir då: hur kan bilden inom mig jämföras med objektet, när jag dock endast når bilden? Till sist återstår blott kunskapen om mig själv i mina känslor, föreställningar och viljeyttringar. Jag själv är begränsad: hur veta om mig själv som begränsad med mindre jag vet om något som begränsar? All begränsning förutsätter ett kontinuerligt medium, vari gränser dragas: är begränsningen tidlig, förutsättes tiden som ett sådant medium. I själva kunskapen ingår så ett kontinuerligt, differentierbart medium, inom vilket min tillvaro faller.

I dilemmat mellan subjektivism och objektivism blir här enda utvägen den att *hos subjektet självt* anta bestämningar med en giltighet, som når ut över subjektet (»aprioriska» bestämningar). Får aprioriskt betyda detta att tillhöra en allmänt mänsklig organisation, så blir frågan: hur kan jag som ett led i det hela veta något om denna organisation?

Annorledes om aprioritet betyder bestämningarnas inre objektiva giltighet. Sådana bestämningars tillvaro förutsätter tillvaron av en högsta bestämning, som kan äga omedelbar inre giltighet. Den förmedlade giltigheten innesluter den omedelbara: en sådan bestämning kan anses finnas hos mig som tänkande väsen i begreppet om *verklighetens nödvändiga självidentitet*. Verkligheten är som verklighet identisk med sig själv. Begreppet har

så omedelbar giltighet eller är det omedelbara, *är den logiska nödvändigheten själv, som ger giltighet åt varje härledning. Genom denna sin egenskap är begreppet ett absolut vetande, i vilket subjekt och objekt äro identiska.*

Genom det absoluta vetandets immanens i subjektet kan detta nå ut över sig självt i sin ändlighet. Objektiv giltighet har nu varje föreställning, som innehåller *en genom vetandets enhet bestämd tankeförbindelse.* Och den empiriska åskådningen, som hänför sig till rum och tid, äger objektiv giltighet så långt dess objekt hör till *ett av vetandets enhet fordrat sammanhang* i rum och tid.

Kunskapsteoriens problem löses ej genom en genetisk eller analytisk behandling av erfarenheten. På den vägen når man blott enklare föreställningsakter, ur vilka de mera invecklade skola förklaras, och förutsätter alltjämt kunskapens objektivitet; det hela blir en blott psykologisk undersökning.

Kunskapsteorien förutsätter *ett subjekt för en möjlig kunskap.* Är detta själen, så förutsätter subjektets omedelbara kunskap om sig självt den kunskap, som man vill förklara. Förhållandet blir ett annat, om det logiska subjektet är begreppet om verklighetens självidentitet. Utan det är det meningslöst att om något utsäga verklighet. Det är giltigt i sig självt: verkligheten är blott som självidentisk verklighet. Det har oförmedlad giltighet, ty *det är den logiska nödvändighet, som föreligger i varje bevis,* och är såtillvida ett absolut vetande. Det är det absoluta subjektet för allt vetande. Det förutsättes för det ändliga subjektets visshet eller ovisshet därom. Ett tänkt föremål har giltighet genom att förbindas med det absolut giltiga begreppet.

Sanningskriteriet ligger därmed i saken själv och ej i någon bestämdhet hos subjektet, varken i dess visshet om en logisk nödvändighet eller i den fulla genomträngningen av det logiskt nödvändiga. Vissheten och genomträngningen ha sitt sanningsvärde från sakens egen giltighet. En tanke har obetingad saklig giltighet, om den hör samman med det absoluta vetandet. Kriteriet på att vi i ett abstrakt tänkande ha ett begrepp med bestämd betydelse är det tänktas bestämdhet i förhållande till varje annat begrepp: det tänkta är då *något bestämt och från annat skilt.*

Den omedelbara kunskapen är ej problem utan förutsättningen

för att kunna uppställa ett kunskapsteoretiskt problem. Ett problem finns blott för det empiriska subjektet, och endast för detta existerar någon propedevtik till problemet. Det vetenskapliga innehållet i propedevtiken är blott principens egenskap att ge giltighet åt det i utgångspunkten tänkta. Metoden för subjektiv fortgång från oklarhet till klarhet äger ingen principiell betydelse: sanningskriterium är blott saken själv. Hur jag nått min kunskap om saken avgör pa intet sätt över sanningen: den subjektiva metoden är blott ett system av klokhetsregler för det subjektiva tänkandet och bestämmes dels av saken själv, dels av min natur som tänkande väsen. Endast verklighetsbegreppet ger med sin egen bestämdhet mening åt all vetenskap, åt varje antagande. Det är det ytterst bestämmande begreppet.

Men det får då ej bestämmas som något *för tänkandet* yttre, vari det gäller att inträngа. I så fall få vi blott den osäkra bilden av varat, det abstraktaste av alla föremål, ett föremål utan någon särskild bestämdhet. Endast genom åskådligt given bestämdhet får objektsbegreppet någon betydelse för oss; och därförutan är även det objektiva varat ett formellt begrepp men intet särskilt föremål; och man kan då ej positivt säga vad det är. Det lönar sig ej att söka utfylla det med något särskilt högt uppskattat empiriskt innehåll såsom liv, salighet, godhet, personlighet o. dyl. Vi måste gå över från den tomma bilden av varat till det konkreta varabegrepp, som lever i all vetenskap som dess högsta logiska villkor!

Terminologi (18—26). Begreppet är en föreställning med inre självidentitet. Innehållet som helhet är självidentiskt och likaså varje moment för sig. Momenten överensstämma med varandra och med det hela. Det hela och dess momenter kunna urskiljas från varandra och från annat, samtidigt som de kunna förenas med varandra. Urskiljbarheten och förenligheten äro bestämda genom sakens egen natur och äro därför fullständiga. Begreppets allmänhet och inre fasthet äro olika sidor av samma sak. *Begreppet bibehåller sig självt* hos allt vari det ingår som bestämning, och *det kan blott vara på ett sätt*. Det är en föreställning med självidentiskt innehåll och äger därigenom allmänhet och inre fasthet. Sådana föreställningars innehåll har inifrån bestämda differenser inom sig under bevarande av enheten, som

likaledes är inre, och det har inifrån bestämda differenser från allt annat; en följd härav är allmänheten jämte den inre fastheten.

Den sinnliga föreställningen (föreställningen i trängre mening) saknar inre självidentitet. I föreställningen som blott föreställning urskiljes innehållet i sin helhet och dess momenter icke i sig från varandra och från annat, utan detta kan blott ske genom att man anknyter urskiljandet till ett jämte- och eftervartannat. Urskilja är här att utvärtes begränsa genom att anknyta till ett kontinuerligt medium, vari gränser dragas. En inre distinktionsprincip saknas, distingerandet sker utifrån, och då en till saken hörande enhet kräves för sammanställningen, får den sakliga enheten ej vara differentieringsprincip men väl differentierbar eller ett kontinuum!

Sakens egen bestämdhet bestämmer ej gränsen. Det kontinuerliga mediet har som kontinuerligt ingen gräns inom sig. Den i varje fall satta gränsen blir så från saklig synpunkt tillfällig och flytande.

Så kunna två samtidiga känslor hos en person bestämt åtskiljas blott genom att ange deras olika natur eller genom att använda begrepp. (I den blotta föreställningen kunna de endast utan vidare bestämning åtskiljas som förefintliga jämte varandra.) Grunden för deras sammanställning är blott deras förekomst i ett och samma medvetande, som kontinuerar i båda och gör gränsen flytande, i det en objektivt bestämd differens saknas. Liknande vid kroppsliga föremål, t. ex. det särskilda bordet.

Föreställningsinnehållets momenter kunna som sådana förenas blott genom det kontinuerliga medium, vari de förekomma och vartill åtskiljandet anknytes. En sådan distinktion innesluter alltid diskretion eller uteslutning, varmed föreningen blir ofullständig. Varje moment är här isolerat från det hela och från de andra, intet kan som bestämning helt uppgå i de andra under bevarande av differensen. Föreställningsinnehållet är alltid något särskilt; det blir ett annat, när det inträder i andra förhållanden. Dess inre föränderlighet betyder, *att innehållet kan vara på olika sätt.*

Åskådningen (till skillnad från begrepp och sinnlig föreställning) är en föreställning, vars innehåll är omedelbart givet. *Vetande* betyder detsamma som kunskap: till kunskapen hör ej blott ett objektivt giltigt föreställande utan också visshet om

innehållets realitet. (Däremot skiljes ej på logiskt grundad och icke logiskt grundad kunskapsvisshet.)

Logisk betingelse och logisk (kunskaps-)grund äro motsatta real betingelse och real grund, särskilt psykologisk betingelse och psykologisk grund till den till kunskapen hörande vissheten. Logisk är betingelsen eller grunden, när ett kunskapsinnehålls objektiva giltighet eller kunskapens objektiva sida är betingelse eller grund till ett annat kunskapsinnehalls objektiva giltighet. (Real är betingelsen eller grunden, när en verklighet är betingelse eller grund till en annan verklighet — utan hänsyn till hur vår föreställning förhåller sig till saken.) Detta att ej endast en föreställning föreligger, att föreställningen är riktig, att något visst äger fakticitet är grunden till ett antagandes riktighet. (Ett realt själstillstånd kan vara betingelse eller grund till ett annat realt själstillstånd, men en sådan betingelse eller grund till den subjektiva sidan av en kunskap behöver ej vara logisk betingelse eller grund till samma kunskaps objektiva sida.)

Apriorisk är en kunskap, när tänkandet oberoende av varje intryck är kunskapsgrund till sin egen giltighet. Medvetenhetsinnehållet har då inre giltighet, som konstateras genom att reflektera över saken: giltigheten ligger i sakens eget begrepp, vare sig den inses omedelbart eller konstateras i logiskt samband med någon annan apriorisk kunskap. Vår kunskap har stödjepunkten för sin giltighet i tankeakten själv.

Kunskapsvissheten kan psykologiskt innesluta en känsla av kunskapsföremålets evidens, men denna känsla är själv intet moment i kunskapen. Endast som tänkande har subjektet kunskapsmässig visshet.

Aposteriorisk eller empirisk är kunskapen, när sinnliga moment förutsättas. Då inser man ej sakens realitet enbart genom reflexion över den, utan kunskapsinnehållets giltighet är i några avseenden given blott genom *det bestämda sätt*, varpå saken erbjuder sig åt medvetandet. Erfarenhetskunskapen är kunskap om en verklighet i rum och tid och har därför alltid i någon mån formen av sinnlig föreställning. Distingerandet, som anknyter till rum och tid, har ej begreppsdistinktionens fasthet utan innesluter alltid diskretion, medan den aprioriska kunskapen har rent logisk karaktär.

Att vara *moment i ett begrepp* är detta att vara urskild inom

dess enhet (109—10). I en begreppsdifferens får ingen uteslutning tänkas in; momentet är ingen *del* av begreppet. Hos momentet liksom hos begreppet finns intet jämte-vartannat, åtskiljandet är på samma gång förenande. Ses ett begrepp som moment hos ett annat, ses det ej som för sig faststående utan i åtskiljandet är begreppet enheten. Att vara ett *begrepps*-moment i ett begrepp är då att urskiljas inom dess enhet, och momentet är som urskilt identiskt med sig självt. Skiljer sig A från icke-A som moment hos detta, så sätter sig A som urskilt i icke-A. Som självt urskiljande sig har A en egen självidentitet i förhållande till icke-A; som urskilt inom icke-A har det självidentitet blott som urskilt; när det sätter sig som moment hos icke-A, sätter det sig som identiskt med det i icke-A urskilda.

Återgång till principen. I varje vetande utsäges: det är så, det har giltighet, det förhåller sig så. Man utsäger att något är verkligt och existerar eller att något *i sin egenskap som verkligt* äger eller icke äger den eller den bestämdheten, resp. att något icke existerar, att det är uteslutet från verkligheten. Något utsäges alltid om verkligheten, *det är alltid realitet som utsäges.*

Antar man en särskild praktisk eller estetisk kunskap, en kunskap om ett böra, om ett objektivt giltigt mål, om det sköna: så skulle denna kunskap som sådan innesluta kunskapen om verkligheten av ett böra o. s. v. Hänföres verklighetsbestämningen till förfluten eller kommande tid, så bestämmes dock alltid det, som vid en given tidpunkt är det verkliga självt. Realitetsbegreppet är därför logiskt villkor för varje särskilt vetande; om nu detta begrepp ej äger objektivitet, om det ej står fast inom sig självt, så kan intet särskilt bestämmas genom vetandet (27).

Det gäller nu att närmare utveckla detta (54—87). När något bestämmes som verkligen förhållande sig på ett visst sätt, så är detta ett tomt påstående med mindre realiteten är given på ett bestämt sätt eller med mindre realitetsbegreppet har en given giltighet. T. o. m. förutsättningen om dess ogiltighet kan blott ha giltighet genom att realiteten redan är förutsatt. Häri ligger att realiteten är satt absolut, att begreppet har apriorisk och omedelbar giltighet. Realiteten måste vara självidentisk, och som sådan måste den ha omedelbar giltighet, vara ett absolut vetande.

Men omöjligheten av att tänka realitetsbegreppets ogiltighet

och det faktum, att detta begrepp förutsättes vid varje bevis, äro blott skenbart ett bevis för dess giltighet. Tankeföljden har här blott psykologisk och pedagogisk betydelse: den är en genom logiska medel framkallad uppfattning hos det enskilda subjektet om att realiteten omedelbart vetes genom sitt begrepp. Det primärt givna, varpå detta och alla bevis vila, är begreppets giltighet. Den psykologiska utgångspunkten har sin högsta logiska betingning i begreppet självt som absolut giltigt. Analysen av utgångspunkten klargör blott betingningens närvaro i utgångspunktens innehåll.

Varje logisk slutledning är en psykologisk övergång från oklarhet till klarhet, ej en objektivt logisk övergang från grund till följd. Objektivt sett ligger slutledningen i förbindelsen mellan slutledningen och premisserna, en förbindelse som objektivt sett är identitet: slutledningen som det logiskt grundade ligger redan i premisserna som det logiskt grundande. Vid slutandet upptäcker man att i ett omdöme eller en omdömesförbindelse ligger inneslutet ett särskilt omdöme, fast det ej direkt framträder hos de förra. Fortgången i slutandet är därför en övergang från oklarhet till klarhet, resultatet av att uppmärksamheten inriktats på att söndra momenten i ett visst föreställningsinnehåll.

Slutledningen utsäger objektivt sett giltigheten av ett visst omdöme som integrerande moment i ett omdöme eller en omdömesförbindelse. Om giltigheten utsäger *ergo*, att den måste finnas därför att den finns! Den är led i ett helt, som antas gälla. Detta måste är realitetens obetingat nödvändiga självidentitet. Denna nödvändighet bestämmer riktigheten av slutledningens egentliga pastående om att ett visst omdöme ligger inneslutet i ett omdöme eller en omdömesförbindelse.

Som varande högsta logiska betingning måste det absolut giltiga begreppet *förekomma hos varje begrepp*, alltså även i erfarenhetskunskapen som kunskap. Giltigheten är ej given genom erfarenhetens sinnliga elementer, utan erfarenhetens giltighet är väsentligen given som begreppets giltighet: *vore realiteten ett erfarenhetselement, så vore den själv sinnligt given.* Erfarenhetsinnehållet har nu giltighet i den mån det bestämmer realiteten på ett inom sig motsägelselöst sätt, varmed det är ett moment hos det absolut giltiga realitetsbegreppet. Det, som till sitt begrepp är självidentiskt, hör till det absoluta begreppet.

Sinnligheten bestämmer ej erfarenhetens realitet utan är själv ett led i erfarenhetskomplexen; det är erfarenhetsinnehållet självt, som genom att kunna bestämma verkligheten på motsägelselöst sätt också bestämmer sin egen giltighet.

Det särskilda momentet är satt som *ett bestämt detta* när det är bestämt genom begrepp. Denna bestämdhet innesluter förekomsten av en regel för begrepps samhörighet; begreppens samvaro måste nödvändigt sättas på ett bestämt sätt. *Det enskilda sinnliga föremålet* är en sådan regel. Dess enhet är regelns enhet, *dess individualitet är regelns fullständiga bestämdhet:* av två kontradiktoriskt motsatta begrepp hör det ena men ej det andra till förbindelsen. I den empiriskt givna realiteten hör varje moment som individuellt till en bestämd tidpunkt och en bestämd ort i rummet. Den regelbestämda samhörigheten är en samhörighet i rum och tid. Varje moment har en bestämd plats i förhållande till varje annat.

Så utgör erfarenhetsinnehållet som bestämmande realiteten ett helt, vari momenten äga sin bestämdhet. Momentens självidentitet bestämmes av att det hela äger en med sig identisk regelbestämdhet. Momenten ha sin identiska regelbestämdhet genom att ingå i ett lagbundet sammanhang. Endast som led i detta hela bestämmer ett erfarenhetsinnehåll realiteten på motsägelselöst sätt.

Föreställningen saknar självidentitet i den mån den ses utan samband med begreppselementer. Dess innehåll är ej fullt samstämmigt så långt dess momenter skilja sig åt genom uteslutning. Det föreställda är moment i det absoluta vetandet i den mån det innesluter en regel för begreppens samhörighet i rum och tid, och denna regel *är en särskild regel* genom att hänföra sig till en gräns i rum och tid, vilken gräns är bunden vid en egendomlig logisk bestämdhet eller har en i saken själv liggande bestämdhet.

Momentens ömsesidiga uteslutning hör samman med rums- och tidsformerna; i själva saken, som hänför sig till dessa former, ligger ingen uteslutning. Denna gäller ej från synpunkten av vetandet självt utan endast från den av *något i vetandet satt. Föreställningsinnehållet som sådant överensstämmer ej med sig självt och är därför ej realt,* men det är realt i egenskap av en regel för samhörighet mellan begrepp i avseende på en bestämd tid, ett bestämt rum.

Den enda sakliga grunden för att konstatera ett faktum, att anta objektiv realitet hos en sinnlig askådning är objektets nödvändighet som led *i det allmänna lagenliga sammanhang, som är sanningskriteriet.* Den enda grunden för att anta realitet är tillhörigheten till detta sammanhang: en verklig konflikt med detta kan ej komma ifråga vid realiteten, under äro otänkbara! Realiteten är det begrepp, vars självidentitet är det enda, som ger betydelse åt någots existens. *Motsägelsen* existerar som sådan blott som föreställning, som föremål för vetande och därmed som moment i vetandet. Även det föreställda är som föreställt led i det lagbundna sammanhanget.

Ett *objektivt logiskt förmedlingsförhållande* betyder att något är betingat av annat i avseende på sitt objektiva innehåll. Detta förhållande är bestämt inom ett självidentiskt begrepp, inom ett och samma vetande, i vilket det ej finns någon övergång. Det bestämmer i stället *i ett enda sättande* alla sina moment och deras ömsesidiga förhållande. Sättningen av momentet är oförmedlat; momentet självt däremot sättes omedelbart som förmedlat, och därför har varje moment som sådant omedelbart hos sig det förmedlingsförhållande, vari det är. Det är direkt genom sitt innehåll bestämt som moment genom förmedlingsförhållandets närvaro. Innehållet bestämmer genom sig självt förmedlingsförhållandet i den mening, att det är omedelbart förhanden däri. Egenskapen att vara moment och det bestämda förmedlingsförhållandet äro, objektivt logiskt sett, lika omedelbart förhanden hos innehållet, i vilket de urskiljas.

Det absoluta begreppet är det absoluta vetandet om realitetens självidentitet. Detta vetande är ej mitt eget omedelbart klara och tydliga föreställande av saken; ett sadant föreställande äger jag icke. Varje föreställning är hos mig förmedlad genom sammanhanget med andra föreställningar. I stället ligger vetandet omedelbart i realitetens begrepp, som omedelbart innesluter sin egen giltighet och därmed är omedelbart vetande. Realiteten är immanent i begreppet, är identiskt därmed. Vetandet är realiteten själv, som vet sig själv. Men varje givet föreställande existerar i tiden och har därmed *inskränkt realitet,* det kan ej vara form för det vetande, som är realiteten själv och som ej kan bero av föreställandets klarhet.

Enligt Augustinus och Descartes är det omedelbart givna jag

själv i självmedvetandet vid mina egna psykiska funktioner. Mitt självmedvetande är det egentligt omedelbara. Men i verkligheten är blott realiteten given för sig själv i ett vetande om sig själv, vars omedelbarhet ligger i att sakens begrepp direkt har giltighet inom sig självt. Den enskilda person, som vetes, är blott given på förmedlat sätt; han tar miste, om han tror, att han själv vet sin egen existens: som förmedlad är personen ej identisk med vetandet. *Det vetande jaget är ett absolut och omedelbart vetande om sig*, och personen är först på förmedlat sätt given med detta vetande. Personen framställer ej fullt adekvat det vetande jaget, han är ej adekvat med vetandet men kan i sitt vetande framställa det absoluta vetandet mer eller mindre riktigt, liksom konstnärens material mer eller mindre riktigt framställer hans idé, som är fullkomligt klar för konstnären själv. Jag kan genom tänkande höja mig till klarhet om vad det vetande jaget är.

Det som ursprungligen vetes är identitetslagen: det absoluta vetandet är det primära i vetandet, det stöder sig på sig självt och är utan vidare sanningens kriterium, som åt allt vetande ger dess karaktär av vetande, dess sanningsvärde.

Låge sanningskriteriet i den subjektiva uppfattningen, så vore denna och ej dess objekt det omedelbart tillgängliga. Men i den subjektiva kunskapen konstateras något, som ej är beroende av uppfattningen. Såvitt det uppfattade är ett skeende, står det i tidsförhållande och har bestämdhet blott inom en individuell tid. Och tiden är det hela, vari även den subjektiva uppfattningen ingår. Så är här en bestämd objektiv verklighet det omedelbart givna, som innesluter det primära sanningskriteriet. Det mänskliga föreställandets riktighet beror av om föreställningsinnehållet, rent objektivt logiskt sett, verkligen kan anses överensstämma med sanningskriteriet, oavsett om detta är klart uppfattat eller icke.

Denna uppfattning leder till skepsis endast om man ser förhållandet mellan det mänskliga och det absoluta vetandet så, att det absoluta vetandet är uteslutet från det mänskliga vetandets sfär. Men det individuella medvetandets verklighet som sådant betyder blott, att det är satt i det absoluta vetandet. Det finns ingen annan verklighet än det absolut giltiga begreppet eller det absoluta vetandet. Det är tom

metafysik när det ändliga förklaras som en relativ negation av det absolutas verklighet och påstås äga en blott relativ verklighet i förhållande till det absoluta. Negationen anses då äga en särskild verklighet bredvid den absoluta verkligheten och äga blott en viss grad av verklighet. *Men det mänskliga medvetandet är ej uteslutet från det absoluta vetandet,* ty då vore detta uteslutet från sig självt. Det finns ingen negation av vetandet. Ett misstag innebär att något, som är satt i det absoluta vetandet, väsentligen är föreställningsinnehåll men som sådant bestämt ur vetandet. Rent icke vetande i ett bestämt avseende innebär att ett ändligt subjekt i det avseendet ej äger någon bestämd föreställning. Relativ kunskap betyder att ett ändligt subjekt på ett visst inskränkt område äger föreställningar, som ur vetandet äro bestämda som giltiga.

Endast inom det absoluta vetandet är föreställningsinnehållets giltighet given. Giltighetens grund är given i det helt närvarande absoluta vetandet. Den subjektiva vissheten existerar blott som satt inom det absoluta vetandet. *Den fullkomliga subjektiva vissheten är blott en psykologisk faktor, ej ett kunskapsvillkor.* Dess riktighet vilar på en i saken själv liggande måttstock, *som gäller i sig* oberoende av den subjektiva vissheten. Överensstämmer vissheten med normen, så föreligger en objektivt giltig kunskap. Avgörelsen häröver ligger i saken själv.

Man kan mycket väl abstrahera från det tänkande subjektet och tänka det subjektiva tänkandet som icke-existerande. Det subjektiva tänkandet självt är ej möjligt utan att något existerar, i vilket det självt ej existerar. Abstraktionsakten faller i tiden och har sin realitet blott som tidlig; det subjektiva tänkandet inhärerar ej självt i tidens begrepp, dess logiska prius. *Vad som objektivt sett är direkt omöjligt att tänka som ickeexisterande är realiteten* som till sitt begrepp omedelbart identisk med sig själv, d. v. s. det absoluta vetandet. Den tänkande människan är blott led i ett omfattande tidsinnehåll: det är då orimligt att världen blott existerar hos henne. Men att världen och människan med den blott är ett moment i det absoluta vetandet och ingenting annat, *att det absoluta vetandet är existensen själv, det är i sig nödvändigt.* Människan vetes blott genom det absoluta begreppet, som består inom sig självt utan någon bärare (77).

Varje tänkande väsen har lika omedelbart ett medvetande om

ett självbestående begrepp som om sig självt som föreställande subjekt. Envar finner det orimligt, att verkligheten skulle kunna vara något annat än — verkligheten; man anser det ligga omedelbart i sakens natur, att verkligheten är identisk med sig själv, att detta omedelbart hör till sakens eget begrepp. Man antar då ett självbestående realitetsbegrepp, i vilket realitetens självidentitet ligger omedelbart innesluten. Begreppet antas äga absolut bestånd såsom ägande realitet inom sig självt!

Hos varje tänkande väsen förefinnes ett subjektivt tvång att tänka verkligheten som självidentisk; föreställningen om begreppet verkar inom oss, vi kunna ej ställa oss över det och betrakta det som något subjektivt. Jag har vid all reflexion omedelbart medvetande om detta begrepp, utan all slutledning och abstraktion. Det är vid allt slutande och abstraherande närvarande som yttersta stödjepunkt. Begreppet är lika omedelbart givet som vilken föreställning som helst. Men det göres sällan till föremål för en reflexion, som fixerar det för sig självt.

Vi ha alla en åskådning av det absoluta begreppet. *Det fattas ej som verksamhet eller yttring av en verksamhet* (77, 80). Hos begreppet finns ingen differens mellan föreställandet och föreställningen, tänkandet och begreppet, utan föreställandet är ett inom sig fulländat helt. Vi abstrahera här från subjekt, verksamhet, akt och produkt. Föreställandet är som verksamt riktat inåt på sig självt, vilken återgång betyder, att föreställandet som sådant har formen av ett enkelt jag eller själv. Detta enkla själv blir i föreställandet bestämt genom föreställandets objekt och har som absolut sin åskådlighet genom åskådandet av *det absoluta begreppet, som är ett enkelt själv,* vilket består inom sig oberoende av ett bestämmande objekt. Begreppet är en föreställning med inre överensstämmelse, det rena självet är absolut som *ren självidentitet eller rent refererande av sig självt på sig självt.*

Självet framställes närmast av den till sitt innehåll självidentiska föreställningen. *Självet* är här ej blott föreställningens allmänna form utan *bestämmer även objektets form,* så att det genomtränges av denna form och så tillvida är identiskt med sig självt.

Det vanliga medvetandet ger uttrycket »saken själv» samma betydelse som »sakens begrepp» (till skillnad från »föreställ-

ningen om saken»). I sakens begrepp tänker man på ett omfattande, ett gripande av saken, *vilket gripande är sakens egen natur*. Och härmed åsyftas samma åskådningsinnehåll, som vi kallat det absoluta begreppet (84). Det vanliga medvetandet har alltså ett särskilt uttryck för detta; men när man vill fastställa vad som menas med »begrepp», betraktar man föreställningen som begreppets genus.

Här gäller det att föra den populära reflexionen in på rätta vägen. Abstrahera vi hos föreställningen från allt utom dess form som enkelt själv och hos den självidentiska föreställningen från allt utom detta själv som formellt bestämmande princip, och tänkes så detta enkla själv som rent refererande av sig självt på sig självt eller som absolut själv, så återvänder tanken till sakens begrepp, till det absoluta begreppet och uppmärksammar detta uttrycks säregna betydelse. Som det adekvataste uttrycket ter sig då »det absoluta begreppet» (och ej »den absoluta föreställningen med inre självidentitet»).

Begreppet *vetande* hänför sig till samma åskadningsinnehall fast på ett annat åskådningsområde. Här brukar man närmast tänka på ett visst medvetande, en viss uppfattning av ett föremål som verkligt eller overkligt, och som verkligt tänkes det äga eller sakna en viss bestämdhet. Men detta räcker. Den blotta vissheten kan vara falsk, och därför krävs en avgörelse om dess riktighet eller oriktighet. Därmed går man över från vissheten som sådan till verkligheten som verklighet, vilken man griper direkt. Det populära begreppet om vetandet hänför sig både till åskådningen av begreppet och till åskådningen av föreställningen. Men i vetandet är det absoluta begreppet väsentligare än vissheten, över vars riktighet begreppet avgör. Vetandet är alltså ett adekvat uttryck för det absoluta begreppet.

Föreställningen om det absoluta begreppet kan ej härledas ur föreställningens subjektiva sida, ur medvetandet. Detta är relativt och kan därför ej finna något absolut inom sig. Begreppet kan ej heller begripas ur för sig bestående enklare element, som vart för sig bestämma medvetandet och sedan kombineras av detta på bestämt vis; det absoluta begreppet kan ej återföras till oberoende enklare element, ty då vore det ej absolut utan blott en relation.

Föreställningsinnehållet kan så ej begripas med mindre före-

ställningen subjektivt sett tänkes vara bestämd genom det absoluta begreppet som sådant. Föreställningen kan nu ej vara en ändlig verklighet, som står bredvid det absoluta som en annan verklighet; när föreställningen bestämmes genom det absoluta begreppet, betyder det att *föreställningen har sitt innehåll blott i och med att den är satt i det absoluta begreppet.*

Detta är då satt hos innehållet dels som dess logiska villkor, dels som satt hos innehållet för sig betraktat. I innehållsbestämdheten som sådan är det absoluta begreppet självt satt. Denna bestämdhet är direkt bestämd ur föreställningens egenskap att vara satt i det absoluta begreppet. Vi föreställa det absoluta begreppet självt!

Realitet och vetande (87—89). I det absoluta begreppet ingå två moment: realiteten och vetandet. Realiteten är en intuition, som ej kan upplösas vidare; söka vi upplösa detta begrepp, så måste dock det, varmed vi förklara det, självt vara realt i någon mening. *Vetandet eller självidentiteten* är likaledes en oupplöslig intuition. Vi förstå dess innebörd, när vi tänka på vår mening med att kalla ett föremål för *ett bestämt detta.* Varje försök till vidare analys strandar på omöjligheten att tänka något utan att tänka på det som ett bestämt detta.

Det ena av de två begreppen kan ej tänkas utan det andra. Ett vara, som ej tänkes som ett bestämt detta, saknar varats bestämdhet och är alltså intet. Självidentiteten kan ej vara identisk med sig själv utan varat. Det verkliga är underlaget för bestämdheten; det bestämda är det verkliga. Och underlaget för den *rena* bestämdheten, för den blotta självidentiteten är det rena varat.

Självidentiteten eller bestämdheten är nu som sådan blott *ett sätt att vara,* en form; begreppet har ingen betydelse, om man ej tänker något som är självidentiskt och består i denna självidentitet. *Det som består* och tänkes vara bestående hos den rena självidentiteten *är det enkla bestående* (das Bestehen) självt, det rena varat.

Tänkes ett särskilt, bestämt något som substrat för självidentiteten och analyseras så detta något, så återföres man från alla dess särskilda bestämningar till tanken att de alla äro något realt och *att denna deras realitet är det något, som bär dem.* Men just som realitet (ej genom sina särskilda bestämningar) är det

bestämda identiskt med sig själv. Och självidentiteten som sådan (som rent refererande av sig själv på sig själv) existerar blott om det rena varat, dess nödvändiga korrelat, ej är något för den yttre utan självidentiteten inom sig själv innesluter varat. Endast som rent vara är självidentiteten självidentitet!

Och varat är vara blott som självidentitet. *Intetdera begreppet kan sättas utan att identifieras med det andra.* Varat utan självidentitet saknar bestämdhet, självidentiteten utan vara saknar inom sig underlaget för en bestämdhet, den kan ej tillskrivas till sin egen bestämdhet. Den absolut giltiga identitetsprincipen sluter så inom sig två begrepp, som i sin differens måste sättas som identiska. I sin differens från det andra är vartdera begreppet identiskt med sig självt. Vartdera har självständig betydelse, och dock kan intetdera sättas utan att identifieras med det andra.

(Det absoluta begreppet är med ett ord en tvåfald utan motsats, och förhållandet erinrar slående om förhållandet mellan Fadern och Sonen i den grekiska teologien. Liksom där är den ena principen överordnad över den andra trots deras fullständiga samstämmighet och väsensgemenskap och trots att de samtidigt äro jämbördiga.

Allt bestämt och verkligt, som direkt härflyter (är bestämt) ur principen, bär prägeln av mångfald utan sinnlig (rumsligt-tidlig) motsats, av ren logicitet. Mot logiciteten står nu den empiriska, sinnliga världen i rum och tid, som rent för sig betraktad synes bära rent alogisk prägel. Det är av vikt för Hägerström att ådagalägga, att detta förhållande ytterst är ett sken, att hela erfarenhetsverkligheten, rätt uppfattad, är logiskt bestämd. Den empiriska kunskapen och verkligheten låna sina egenskaper av kunskap och verklighet från de korrelata sidorna hos den inom sig samstämmiga högsta principen. Vi ta här omedelbart upp analysen av denna empiriens logik före den slutliga beskrivningen av den högsta principens närmare innebörd, av dess sidors sammanhang, inom sig betraktat. E. L.)

Empiriens logik. Det sinnliga är till sin struktur ett medium, som kan differentieras i olika sfärer (116). Differensen mellan olika tal är absolut begreppslös, den existerar blott genom gränsdragning i ett differentierbart medium och har karaktär av uteslutning (117). I det sinnliga ingår närvaron av ett icke fullt

penetrerat moment och därmed bestämdhet genom något yttre, vilken bestämdhet utesluter full självbestämdhet (120).

Motsatsförhållandet är en ofullkomlig förening och behöver som syntetisk enhet ett begrepp, vari det på något sätt är upphävt. Det involverar ett uteslutningsförhållande, där det ena begreppets vara är upphävt så långt det andras är satt. Hos Hegel leder motsatsförhållandet till motsägelse, när kravet på logisk samhörighet mellan de motsatta begreppen inom motsatsen gör sig gällande. Å andra sidan innesluter det absoluta begreppet hos honom ett motsatsförhållande, särskilt framträdande i att antitesen är uppbevarad i den högre enheten (124).

(Det absoluta begreppet eller vetandet har hos honom karaktären av *en övergång,* och därmed inträder förhållandet av diskretion mellan momenten, sättandet av det ena innebär att det andra upphäves. Därmed äger intet förmedlat moment någon rent direkt giltighet utan kan sättas som giltigt blott genom ett sättande, som i viss grad är för det yttre; så kan heller ej innehållet i något moment i det psykiska tänkandet behandlas rent för sig. Det äger sin egentliga betydelse genom andra begrepp, som ej äro givna hos innehållet självt; 67.)

Ett motsatsförhållande, som hänför sig till ett yttre material, utlöser ett uteslutningsförhållande hos detta. Ett sådant åtskiljande *saknar logisk karaktär,* ty det logiska åtskiljandet hör till den åtskilda sakens eget begrepp och kan ej han vara något yttre för saken (119). Det sinnliga föremålets självidentitet är ytterst begreppsmässig men förefinns blott i en *numerisk identitet.* Självidentiteten har så tillvida inom sig en diskret differens som ett för det yttre innehåll, som det ej kan genomtränga på grund av dess diskretion. Självidentiteten är här en ofullkomlig enhet, som häftar vid ett innehållsskikt som strängt taget upphäver den. På sinnligt område är självidentiteten begreppsmässig i den mån, som differensen upptas i enheten och ej stannar utanför den. Begreppet som begrepp har sin säregna självidentitet i att uppta och genomtränga den differens, som tillhör det. Det sinnliga begreppet är självidentiskt blott som ägande just dessa bestämningar och när det urskiljer sig självt i dem (117—18).

Ett motsatsförhållande uppvisar inom sig förmedlingsförhållanden, även när det uppträder under formen av identitet (118).

Ett uteslutningsförhållande förutsätter en enhet, som tillhör de i förhållandet stående begreppen. Utan en sådan enhet kan man ej sammanställa dem i tänkandet. Enheten måste själv vara differentierbar, vara ett kontinuerligt medium. Säga vi att A *icke är,* så betyder detta ingen absolut uteslutning från verkligheten utan endast, att A innanför ett kontinuum står i uteslutningsförhållande till en annan sfär av verkligheten. Uteslutningen är bestämd genom den begränsande saken själv, (eljes sker den utifrån och är något för saken själv likgiltigt). Den så bestämda gränsen blir sakligt sett tillfällig och är därmed ett föreställningsinnehåll i trängre mening, ett föreställningsinnehåll som saknar självidentitet och därför är väsentligen subjektivt samt endast i sin egenskap av föreställning är föremål för vetandet. Skall uteslutningen äga logisk bestämdhet, måste de verklighetssfärer, som utesluta varandra, vara logiska negationer av varandra. Tanken, att A ej existerar, hänför sig till ett kontinuerligt medium och förutsätter begreppet icke-A jämte A:s egenskap att vara en negation av icke-A, varvid dessa begrepp och detta begreppsförhållande tagas rent för sig utan någon alls relation till ett kontinuerligt medium. Icke-A kan då innesluta begreppet om A som icke-existerande.

Tanken »A är icke icke-A» (= är uteslutet från icke-A) har ej att göra med A och icke-A som sådana utan med vartdera begreppet som hänfört till ett moment i det kontinuerliga mediet, vilket moment är bestämt i förhållande till andra objektivt bestämda moment. I förhållande till detta särskilda A är den aritmetiska synpunkten berättigad: A kan inom mediet vara samman med både B och icke-B och existerar därmed i olika sfärer. Begreppet parallellogram kan i sin rumsliga tillvaro vara samman både med begreppet liksidig och begreppet oliksidig figur.

Säges att ett begrepp har ett visst omfång i ett visst avseende, så är det ej fråga om begreppet självt utan om det särskilda, som i ett kontinuerligt medium framställer begreppet. I ett visst avseende, i vilket det ej är bestämt som sådant, äger det blott bestämda begreppsbestämningar, som utesluta varandra: så långt det särskilda har dem, måste det falla isär i särskilda, varandra uteslutande sfärer av mediet.

Lagen om det uteslutna tredje vilar som begreppslag på en

förväxling av det rent logiska och det rent särskilda. Den utsäger blott hur det objektivt bestämda momentet hos ett kontinuerligt medium är fullständigt bestämt.

Det är aldrig med sin sakliga bestämdhet som det ena utesluter det andra, utan uteslutningen gäller blott från mediets synpunkt. I stället för verklighetssfär böra vi riktigare säga: sfär innanför ett kontinuerligt medium (100—103).

Hos ett föreställningsinnehåll i trängre mening är differensen begreppslös och därför flytande; den framställer eller *är* ej vetandet självt. Icke den i saken liggande enheten är här differentieringsprincip utan ett kontinuerligt, utifrån differentierbart medium. Därför blir differentierandet ett klyvande av enheten själv, så att de differenta leden utesluta varandra, falla inom olika sfärer. De differenta momenten åtskilja sig blott genom att höra till olika sfärer av mediet.

På den egentliga föreställningens område betyder något icke-vara, att ingenting finns av saken. Differens är här uteslutning, enhet av led är ett sammanfallande med upphävande av differensen. Om förintelsen överväldigar ett sinnligt föremål, så är i den sinnliga åskådningen som föreställning i trängre mening resultatet det okvalificerade Intet (97—98).

Uteslutningen genom specifik differens och föreningen genom släktet i ett omfångsförhållande äger rum i ett kontinuerligt medium. Dettas begrepp förenar logiskt uteslutandet och förenandet och ingår som förmedlande i dem. (Uteslutandets och förenandets specifika bestämdhet åter är given som den specifika differensen, resp. släktet.) Uteslutandet och förenandet som sådana äro till sin natur ej givna med saken själv utan äga mediets bestämdhet; de äro lokala och tidliga. De gälla ej rent logiskt eller från vetandets egen synpunkt utan från synpunkten av något i vetandet satt (112).

Från rent logisk synpunkt äro i ett omfångsförhållande B och C arter av A. De äro identiska med avseende på det i dem båda ingående A. De äro motsatta med avseende på den specifika differens (B), som ingår i B men är upphävd i C. A_1 som moment i B eller C sammanfaller ej med A självt utan identiteten innesluter en omedelbar differens och därmed även en omedelbar identifiering; B och C förena omedelbart det i dem urskilda A med A självt och tvärtom. A:s förening med B_1 eller icke-B_1 är i

det ena fallet förmedlat genom B och i det andra med C. A förenar sig med B_1 eller icke-B_1 genom att sätta sig självt som B_1 eller icke-B_1 som identiska med i B resp. C urskilda moment. B och C som identiska i A sammanfalla så tillvida *icke* med varandra; identiteten betyder i stället en ömsesidig omedelbar differens och förening av det i vartdera urskilda A. Det duger ej på logiskt område att räkna begreppen: talet är som sådant begreppslöst, differensen mellan tal uppstår blott genom gränsdragning i ett kontinuerligt medium och har därför karaktären av uteslutning (115—17).

Det absoluta begreppet (89—128). I det absoluta vetandet kan intet förekomma, som ej är penetrerat av det bestämmande vetandet. Det är ej blott i ett subjektivt tänkande dess två begreppsmoment urskiljas.

Den inre giltigheten hos begreppet går förlorad, om man hopblandar den rena objektiviteten med något subjektivt. I satsen A kan ej vara icke-A är själva nödvändigheten verklighetens egen självidentitet. Vore begreppet en inom sig differenslös enhet, så kunde differensen ej anträffas. A sättes direkt och med nödvändighet som negation av icke-A, i det dess nödvändighet tänkes innesluta dess självidentitet: utan denna vore realiteten intet. Realiteten sättes i ett inre förhållande till självidentiteten, och vartdera begreppet tänkes för sig; eljest låge ingen mening i att självidentiteten sättes som nödvändigt hörande till A:s realitet. Den till det absoluta begreppet hörande differensen är med nödvändighet den mellan varat och självidentiteten.

Varats självidentitet sättes icke genom varats uteslutning från ickevarat. Då vore varat bestämningslöst. Uteslutningsförhållandet står självt under varats kategori, och det principiella vetandet kan ej vara något motsatsförhållande. Så är varats självidentitet direkt given oberoende av något uteslutningsförhållande till annat. Sättes det primära varat som negation av ickevarat, så är det fråga om en subjektiv nödvändighet i analogi med bilder för det subjektiva tänkandet. Om det primära varat kunde stå i motsatsförhållande, så vore vetandets egen enhet negerad i ett bestämt begrepp. Ickevarats negation kan ej vara något konstitutivt moment i det absoluta begreppet.

Det är logiskt omöjligt att tänka varat och självidentiteten utan att båda sättas som självständiga och identiska, och det

är logiskt omöjligt att varat är bestämt genom uteslutning. Denna logiska omöjlighet är en direkt följd av identitetsprincipen, och det konstitutiva för sakens giltighet är givet i denna princip. Endast i den psykologiska ordningen, i vårt vetande om tankeprocessen går tankeomöjligheten före identitetsprincipens bestämdhet. Eljes stode den logiska omöjligheten fast oberoende av identitetsprincipen. Den senare är den enda grunden för giltigheten av de bestämningar, som tillhöra den, begreppet om dessa bestämningar har därmed i sig självt omedelbar giltighet.

Vid en kontradiktorisk motsats mellan begrepp tänkes det ena begreppet direkt negera det andra. Här går differensförhållandet logiskt före motsatsförhållandet. Det direkta ömsesidiga upphävandet kan ej tänkas med mindre varje begrepp är satt i sin differenta självidentitet. Utan att vara direkt isärhållna i vetandet kunna de ej vara satta som direkt negerande varandra, vilket de kunna göra blott som ägande en *särskild* självidentitet.

Alla självidentiska begrepp stå i ett fullständigt bestämt differensförhållande till varandra. Vetandet bestämmer begreppsförhållandet endast genom att vara *enhet av begreppen.* Det måste vara en absolut enhet, ty ett förhållande till annat kunde hos vetandet sättas blott genom ett högre vetande, som då vore den absoluta enheten. Så är vetandet *som absolut och reell enhet* den yttersta grunden till differensförhållandet mellan kontradiktoriskt motsatta begrepp. I ett enda sättande fasthåller det på distinkt sätt kontradiktoriskt motsatta begrepp.

I det fullständigt bestämda differensförhållandet är det ena begreppet genom sin egen bestämdhet different från det andra: *förhållandet är ej blott bestämt av vetandet utan framställer hos sig självt vetandet.* Så tillvida är sammanhanget givet som ett inre och nödvändigt, där leden höra samman av sig själva. Vetandet är den inre och nödvändiga enhet, som bestämmer allt förhållande, och därför *betecknar varje inre och nödvändigt sammanhang vetandets närvaro i det av vetandet bestämda.* Själva differensen i förhållandet *är* vetandet självt. (I ett blott föreställningsinnehåll är differensen begreppslös och därför ej fullständigt bestämd; den framställer och är då ej vetandet självt.) Att differensen mellan A och icke-A är kontradiktorisk, betyder att A:s differens från icke-A är dess självdistinktion från icke-A och tvärtom.

A har hos sig det distingerande vetandet självt; det har då också hos sig icke-A eller det, som i det åtskiljes från A, och tvärtom. Den kontradiktoriska motsatsen mellan begrepp innebär ingen uteslutning; på logiskt område finns intet kontinuerligt och differentierbart medium, som kunde uppdelas på olika sfärer utan begreppsmässig differens. Utan varje logiskt moment är självt av logisk natur: begreppens direkta upphävande av varandra *är självt begripet eller begrepp.* Att A direkt upphäver icke-A betyder blott att A som sådant (an sich) har hos sig icke-A blott som moment i negationen av icke-A eller att förbindelsen med icke-A är förmedlad genom icke-icke-A. På logiskt område hör i begrepp som icke-A och icke-icke-A den enkla negationen tillsammans med andra begrepp till ett högre begrepp, inom vars innehåll den enkla negationen kan åtskiljas från andra moment.

Den enkla negationen är ej identisk med ickevarat, som är en förbindelse mellan den enkla negationen och varat. I motsägelselagen ligger, att den direkta föreningen av motsatta begrepp är omöjlig, att föreningen blott är möjlig genom den med ett av begreppen förbundna negationen.

Icke-A betyder ej att A ej finns, att det ej är, att det är uteslutet från existensen, från en bestämd sfär av verkligheten och utesluter denna från sig. Tanken att A ej existerar hänför sig till ett kontinuerligt medium och förutsätter begreppet icke-A och A:s egenskap att vara en negation av icke-A, varvid detta begrepp och detta begreppsförhållande tas rent för sig utan någon relation till ett kontinuerligt medium. Härav följer, att icke-A ej kan innesluta begreppet om A som icke existerande.

A:s verklighet innebär att det är satt i vetandet. I A:s verklighet har man att skilja på sättandet av A (= verkligheten själv) och A självt, som sättes (= det som är verkligt). Så kan negationen tillskrivas A utan att tillskrivas *A:s verklighet,* vilken blott är sättandet av A. Att A själv negeras hos det alltjämt förefintliga sättandet av A, betyder blott att negationens begrepp tillsammans med A utgör en identisk, från annat skild enhet inom sättandet. Så är A negerat utan att A:s verklighet är negerad. När A är satt inom icke-A som ett led jämte negationen som ett annat led, föreligger *identitet i differens.*

Inom det kontradiktoriska motsatsförhållandet är varje be-

grepp subjekt för en självdistinktion från de övriga; det som åtskiljer förenar också omedelbart. Åtskiljandet sker inifrån begreppet självt, begreppet träder omedelbart i ett inre förhållande till det, varifrån det åtskiljer sig. (Sker däremot åtskiljandet utifrån, är förhållandet mellan de åtskilda begreppen yttre eller ett uteslutningsförhållande.)

Differensen mellan begrepp innebär blott, att det ena åtskiljer sig från det andra, icke att det ena icke är, när det andra är. Ett begrepps differens från ett annat är bestämt innanför begreppet självt och innesluter därför ett inre och nödvändigt förhållande till det andra begreppet. Det distingerande vetandet måste då förefinnas hos begreppet och vara differensen, ty vetandet är ensamt *den inre nödvändiga enheten.*

Motsatsförhållandet innebär icke att det ena begreppet ej är det andra utan innebär, att dess självdistinktion från det andra är förmedlat genom negationens begrepp. Begreppen ha ej sin egendomliga självidentitet som för sig bestämda realiteter utan äga den blott i det åtskiljande vetandet, som inom sin inre enhet håller dem isär eller fasthåller dem vart för sig. Den självidentitet begreppen äga som inneslutna inom vetandets enhet är enda villkoret för att de kunna skilja sig från varandra. Isärhållandet inom vetandets enhet innesluter tänkt för sig ingen relation mellan begreppen själva (allra minst ett förhållande mellan begreppen som för sig bestående realiteter). Enheten är här blott vetandets enhet, *som är höjd över varje relation.*

Är endast åtskiljandet bestämmande för begreppens självidentitet, så innebär ej sättningen av det ena, att det andra är. Begreppen vore då satta som något objektivt varande utanför åtskiljandets enhet, och att åtskilja vore då att sätta gränser, innanför vilka begreppen tänktes existera vart för sig. Att begreppet i åtskiljandet sättes som självidentiskt, innebär blott att det är åtskilt inom vetandets enhet. (Begreppet som begrepp har sin karaktäristiska självidentitet däri, att det i sig upptar och genomtränger den differens, som möjligen hör till det.) Att begreppet har en *särskild* självidentitet betyder här blott att det åtskiljer andra begrepp från sig, att det är åtskilt: något uteslutningsförhållande råder ej här.

Så innebär sig-åtskiljandet ett sig-förenande och tvärtom. Differensen mellan A och icke-A innebär blott att A på en gång fast-

håller sig och icke-A. Detta fasthållande blir ett skiljande från sig, därför att den egendomliga bestämdhet, som de inom vetandets enhet åtskilda begreppen äga, ej går förlorad. Varje begrepp är här fullt bestämt av varje annat, det har inom sig en fullt bestämd differens från annat. En fullt bestämd differens ligger i begreppet endast på det villkor, att begreppet är fullständigt bestämt av det andra begreppet. Identifieringen eller förenandet innesluter en självdistinktion och är ett sättande av den fullständiga bestämdheten.

I det kontradiktoriska motsatsförhållandet är varje differens en *förmedlad* identifiering. Vid en omedelbar identifiering blir det förenade begreppet satt som direkt bestämmande det förenande begreppet. Ur ett sådant förhållande kan ej ett kontradiktoriskt motsatsförhållande framgå. Ej heller kan negationen sättas som direkt bestämmande eller bestämd av ett av grundbegreppen: då vore A eller icke-A ren negation eller tvärt om.

Ett förmedlingsförhållande mellan begrepp innebär blott att något satt är beroende av något annat satt (det enas sättande förmedlas ej genom det andras sättande). Beroendet är omedelbart satt, så att det beroende begreppet har sin grund inom sig, det är endast i sitt beroende av det andra satt som ett begrepp med egen betydelse. Att en begreppsdifferens är förmedlad, innesluter ett beroende, som ligger i differensen själv. Differensen är relativ endast så tillvida, som inom det självåtskiljande begreppet ligger inneslutet ett begrepp, av vilket differensen själv beror. (Att A skiljer sig från icke-A genom att vara negation av icke-A, är givet med A självt som åtskiljande sig från icke-A.) Differensen är oberoende av allt yttre, dess bestämdhet är därför fullständigt given med begreppet självt. I det självidentiska begreppet ligger det förmedlande begreppet inneslutet som förmedlande.

Det hör till A:s självdistinktion från icke-A, att det positivt sätter icke-A hos sig. Därmed föreligger ett inre nödvändigt förhållande mellan A och icke-A, vilket förhållande innesluter att det ena begreppet sätter det andra begreppet hos sig, förenar det med sig. Är fasthållandet omedelbart, så är även förenandet omedelbart; de differenta begreppen förena sig omedelbart å ömse sidor.

Det väsentliga i A:s differens från icke-A är förhållandet mellan

affirmationen och den dubbla negationen. Det är fråga om A:s sättande hos sig av icke-icke-A som hörande till dess självdistinktion från icke-A, detta med hänsyn till icke-A som negationen i förhållande till A som sådant. På vilket sätt åtskiljer sig A i sin affirmation från icke-icke-A som dess dubbla negation? Det åtskiljande kan ej vara ett tredje begrepp, utan åtskiljandet maste vara omedelbart. Men ett omedelbart sig-åtskiljande hos begreppet måste innesluta ett omedelbart sig-förenande. A åtskiljer sig omedelbart från icke-icke-A, i det det omedelbart förenar sig med detta begrepp. Icke-icke-A som den dubbla negationen åtskiljer sig lika omedelbart från A som affirmationen och förenar sig då omedelbart därmed. Den omedelbara föreningen är *identifiering*.

Den yttersta relationsgrunden för begreppsrelationer är vetandets enhet, i vilket relationen sättes. Endast inom den sinnliga relationen, som är osjälvständig, är det omöjligt att det ena relationsledet självt bestämmer sin relation till det andra. Identitet mellan differenta begrepp innesluter endast en ömsesidig omedelbar identifiering, om ett begrepp självt fasthåller det andra begreppet, så sätter det det andra begreppet hos sig, identifierar sig därmed; och är fasthållandet omedelbart, så är även identifieringen omedelbar.

A som led i BC sammanfaller ej med A självt. Identiteten innesluter här en omedelbar differens och därmed en omedelbar identifiering.

Den omedelbara ömsesidiga identifieringen mellan A och icke-A är ej ren utan står i förbindelse med flera förmedlingsförhållanden. Hos icke-icke-A äro negationen och icke-A skilda momenter, och deras egenskap att vara momenter är ömsesidigt förmedlad, liksom deras samhörighet är förmedlad genom icke-icke-A. Vidare hör till deras identitet, att icke-A som enkel negation endast medels begreppet icke-icke-A kan förenas med A som affirmationen. Även i identitetsformen uppvisar ett motsatsförhållande förmedlingsförhållanden; det kan då ej vara grundläggande moment inom det absoluta begreppet, hos vilket intet moment kan vara förmedlat; då bleve begreppet självt förmedlat i avseende på detta moment. (Det droges ned i rum och tid. E. L.)

Begreppen självdistinktion och självförening äga ingen *särskild*

självidentitet utan ligga omedelbart inneslutna i varandra. De två begreppen ha ingen självständig betydelse i förhållande till varandra: De äro båda för sig *blott led i sitt eget totala begrepp,* deras abstrakta egendomlighet är sekundär i förhållande till deras enhet. De ha betydelse blott som led.

Det rena sigfasthållandet är ej ett fasthållande av både det sig fasthållande begreppet och ett annat begrepp: det vore då ett förenande. Det är ej heller ett åtskiljande, som riktar sig på ett yttre material. Ur analysen av det rena fasthållandet framgår den rena självdistinktionen, som är begreppets sättande av det andra i vetandet urskilda momentet. Betraktas detta sättande för sig, urskiljes det i självdistinktionens totala begrepp, så föreligger den rena självdistinktionen som ett blott moment, vilket äger sin betydelse endast som urskilt inom självdistinktionens totala begrepp. När ett begrepp fasthåller ett annat därifrån åtskilt begrepp, fasthåller det samtidigt sig självt: men det ensidiga fasthållandet är dock ett moment i det totala begreppet, objektivt urskilt i detta. Begreppet självt urskiljer momentet inom sig. Som fullständigt bestämt begrepp har självdistinktionens begrepp den rena självdistinktionen som moment inom sig.

Det rena sigförenandet är ingen relation mellan begrepp, ty en sådan relation är självdistinktion. Det är i stället identifieringen rent för sig betraktad och innesluter ingen relation mellan begrepp. Betraktas identifieringen under abstraktion från den relation, som tillhör självdistinktionen, så gripes den inre nödvändiga begreppsenhet, som innesluter självdistinktionen i sigförenandet, som är vetandets egen enhet. Varje begrepp har sin betydelse blott som urskilt inom denna enhet. Denna är själv intet led i någon begreppsrelation, ty den är den högsta enheten för varje relation. Tänkes den hos särskilda begrepp, betyder det att vetandets enhet inom sig urskiljer dessa begrepp och i dem *sätter sig själv eller hänför sig på sig.* När det rena sigförenandet urskiljes i sigförenandets totala begrepp, så sätter vetandets enhet sig själv eller hänför sig på sig i sättandet av det totala begreppet.

Självdistinktionen är förmågan hos ett bestämt begrepp att på en gång sätta sig självt och ett annat i vetandet urskilt begrepp, som öppnar sig helt för det urskiljande begreppet och därmed gör det möjligt för det urskiljande begreppet att i själv-

distinktionen helt referera sig på sig självt trots sitt förhållande till det andra begreppet.

Till det totala begreppet höra inga förmedlade moment. Att det totala begreppet från en bestämd sida är självdistinktion, betyder blott att det inom sig självt urskiljer denna sida. Att det från en bestämd sida är sigförenande, betyder att sidan är satt hos begreppet genom dettas egen väsentliga enhet, vetandets egen enhet som sådan.

Varats och självidentitetens fullständiga identitet i differens är sålunda möjlig på det sätt, att de i vetandets enhet urskilda begreppen ömsesidigt och omedelbart förena sig. Principen själv bestämmer denna möjlighet, som på ett åskådligare sätt kan uppvisas hos lägre begrepp, vilka liksom alla begrepp äro konstitutivt bestämda av principen.

Negativ bevisning av principen. Det föregående visar, att realitetsbegreppets giltighet ej kan härledas ur något annat. Det har sin giltighet i sig självt. Att det ej kan grundas aposteriori (ur sinnligheten) eller apriori förmedlas, göres dock till föremål för en särskild utredning. Föreställningen om realitetsbegreppets ogiltighet kan omöjligt äga giltighet: all giltighet förutsätter redan realiteten som ägande apriorisk och omedelbar giltighet. Den följande bevisningen är blott ett sätt att med logiska medel framkalla den uppfattning hos läsaren, att realiteten omedelbart vetes genom sitt begrepp. Hela proceduren är en psykologisk övergång från oklarhet till klarhet (54—55).

Utredningen börjar med den kunskapsteoretiska empirismen. Ur det faktum, att i erfarenheten särskilda verkligheter äro givna, följer att det finns realitet och vad som bör menas därmed. Erfarenhetsverkligheten är sensationsverklighet. Sensationen är en osjälvständig uppfattning av ett bestämt medvetenhetsinnehåll. Subjektet är omedelbart och enbart mottagande, och den rent receptiva sensationen är rent enkel kvalitet. Varje sammansättning och sammanfattning hos det verkliga kan för jaget blott existera genom dess egen sammanfattande verksamhet, genom att det sammanhåller det särskilda i ett enda medvetande. Erfarenheten är här produkten av en abstraktionsakt. Men ingen verklig erfarenhet har denna absolut enkla kvalitet. Denna abstraktion kan ej åskådligt urskiljas hos de enskilda företeelserna. Ty i den verkliga erfarenheten utbreder sig varje åskådligt

element i rum och tid. Empirismens »rena erfarenhet» existerar ej!

Vi måste så vända oss till den modifierade empirism, som utgår från den verkliga erfarenheten. Föremålet som helhet existerar här blott för den sammanhållande verksamhet, varmed jaget håller samman särskilda momenter i ett medvetande. För sig tagen *är nu denna verksamhet det konstitutiva i begreppet som begrepp;* detta har sin inre *självidentitet eller fasthet* blott genom medvetandets enhet. Medvetandet är ett enda medvetande, är identiskt med sig självt i sin verksamhet, dess enhet är det konstitutiva för begreppet som begrepp. Villkoret för varje empirisk åskådnings verklighet som erfarenhetskunskap är ett moment, som är det konstitutiva i begreppet som begrepp. Då kan det begreppsmässiga i realiteten, d. v. s. realitetens eget begrepp, ej grunda sitt kunskapsvärde på den särskilda, i den empiriska åskådningen givna realiteten.

Ej heller kan den konkreta empiriska kunskapen om den särskilda realiteten ge sanningsvärdet åt den allmänna realiteten, åt realitetens allmännaste form. Den särskilda realiteten som sådan bestämmes blott genom begrepp, och för att bestämmas som ett helt måste den inordnas under kategorier. Konkretion förefinns blott genom användning av begrepp. Begreppsformen är väsentlig för erfarenhetskunskapen och villkor för konkretionen. Begreppet som sådant eller *allmänhetens form* är förutsatt hos realiteten.

Ej heller ger den empiriska vetenskapens bestämmande av den särskilda realiteten åt den allmänna dess sanningsvärde. Vetenskapen bestämmer dess sammanhang med andra realiteter. Denna samhörighet kan nu ej härledas omedelbart ur den särskilda åskådningen, utan konstateringen förutsätter, att ett sammanhang påvisas mellan företeelser som begreppsbestämda, eller förutsätter en lag, som reglerar de särskilda realiteternas förbindelse. Och lagen kan ej härledas ur erfarenheten; när en lag påvisas, förutsättes att universum är uniformt eller regelbestämt i avseende på särskilda realiteters samtidighet eller följande på varandra. Eljes sakna de empiriska slutsatserna giltighet. Måste regelbestämdheten vara allmän, så tvingas vi att föreställa oss att den ligger i saken själv eller är nödvändig ur saklig synpunkt. En sakligt tillfällig regel kan ej gälla under alla omständigheter.

En sådan nödvändig regelbestämdhet kan ej vara given på empiriskt åskådligt sätt. För den empiriska åskådningen äro blott samtidighet och eftervartannatföljd givna men ej inre nödvändighet däri. Endast i rent tänkande, som ej stöder sig på sinnliga element, kan denna vara given; den måste då anses vara av väsentligen logisk art. När vi söka en lag, söka vi denna inre nödvändighet. Lagens givenhet förutsätter, att de empiriska åskådningarna inom sig själva innehålla moment av väsentligen logisk art.

Lika litet kan erfarenhetskunskapens möjliga fulländning till ett system anses bestämma den allmänna realitetens sanningsvärde.

Härtill kräves att erfarenheten som ett system kan begripas ur en allmän realitet som högsta enhet, som är allomfattande i förhållande till det empiriskt givna och som måste vara *absolut för att kunna ge den fullständiga förklaringen.* Skall begreppet stödja sin giltighet på erfarenheten som det omedelbara, måste det självt vara av empirisk natur. Dess föremål måste genom abstraktion kunna urskiljas i erfarenheten, vara ett led jämte annat, som i erfarenheten blott kan äga en väsentligen annan bestämdhet. Detta andra måste äga samma grad av realitet som den urskilda realiteten själv. Så kan man söka begripa erfarenhetskunskapens system ur abstraktionsvis uttagna enheter, som kraft, materia, rörelse; de få då bredvid sig andra lika reala erfarenhetsmoment såsom färg, smak, ton, själsliv. Man kan finna en absolut enhet i det absoluta självmedvetandet, givet i det från någon synpunkt helt självbestämda mänskliga självmedvetandet. Men samma realitetsvärde har bestämdheten genom annat hos det givna självmedvetandet!

Det i erfarenheten urskilda är varken allomfattande eller absolut. Möjligheten att nå en åskådlig uppfattning av förklaringsgrundens universalitet och enkelhet betingas av en abstraktionsakt, som inskränker den empiriskt åskådliga evidensen. Förklaringsgrunden kan ej vara ett i erfarenheten förekommande föremål utan endast en sida eller en bestämning hos särskilda föremål, och därbredvid stå andra sidor och bestämningar, som äro lika verkliga.

Någon sorts blandform mellan empirism och rationalism är ej heller möjlig (38–42). Realitetsbegreppets giltighet maste

i så fall till en del tänkas bero av erfarenheten och till en del vara oberoende av den. Erfarenheten kan anses bestämma realiteten så, att realiteten för att kunna vetas måste framträda i erfarenheten i förbindelse med ett visst föreställande, vari medvetandet är receptivt. Realitetens aprioriska giltighet grundas på dess egenskap att betinga erfarenheten; hur den har sådan giltighet och vad giltigheten är, avgöres rent apriori. I en tankegång menar Kant om kategorierna: att de ha apriorisk giltighet följer av att de äro konstituerande villkor för erfarenheten, men deras aprioritetskaraktär inses apriori ur den i sig själv nödvändiga enheten hos den rena apperceptionen, vars former de äro.

Boströmianerna finna vid analys av erfarenheten vissa icke-sinnliga delar hos denna, givna i förbindelse med sinnliga element och konstaterbara som giltiga blott i denna förbindelse; dessa delar ge konkret bestämdhet åt det i sig abstrakta aprioriska realitetsbegreppet. Men vetandet om att dessa erfarenhetselement äro innehåll hos begreppet är självt aprioriskt. Förståndet som högsta apriorisk norm för sant och falskt är formellt men bestämmes konkret genom erfarenhetsanalys. (Även andra blandformer äro dessa möjliga.)

Det möter ingen svårighet att tillägga ett sinnligt föremål olika sidor. Men ett sådant föremål är ej en självidentisk enhet i samma stränga mening som begreppet. Samverka apriorisk och aposteriorisk begrundning vid ett identiskt begrepp, så måste de kunna mötas och förenas i en begrundning, som i sig själv är apriorisk och aposteriorisk på samma gång. Men detta innebär en motsägelse.

Man kan också anse, att realitetsbegreppets giltighet måste grundas rent apriori men att behovet att så nå det kan grundas rent aposteriori. Man kunde i erfarenheten upptäcka moment, som ej kunna begripas utan den aprioriska begrundningen. Denna hänvisning är ej möjlig med mindre den allmänna och aprioriska realiteten är given i förbindelse med sinnliga element. Men hos den sinnligt grundade realiteten hör existensen icke till begreppet utan erbjuder sig åt medvetandet; hos det apriori grundade begreppet ligger den i begreppet självt. Då begreppet är identiskt, måste de två realitetsarterna kunna förenas i en punkt; detta behov kan emellertid ej fyllas.

Realitetsbegreppet kan vidare ej tänkas vara apriori förmedlat

(43—48). Det konkreta kan ej (som t. ex. hos Hegel) härledas ur det abstrakta varat. Det konkreta begreppet måste på något sätt vara närvarande hos det abstrakta begreppet, närvarande i sinnlig form, i formen av en osjälvständig uppfattning; medvetandet kan då ej penetrera sitt eget innehåll, som blir något yttre för det. Om det abstrakta tänkandet som härledningsprincip står i förbindelse med sinnliga moment, har det ej självständig realitet, dess giltighet är ej rent apriorisk, och då ej heller härledningen. Och om ett abstrakt begrepp motsvaras av ett konkret begrepp, så måste vid den aprioriska härledningen ur det första av det senares giltighet dess aprioriska giltighet redan förutsättas.

Ej heller kan realitetsbegreppet härledas ur den olösliga enheten av vetande och vara (Fichtes intellektuella åskådning). När jag utgår från enhetens begrepp som apriori giltigt, förutsättes redan det rena verklighetsbegreppets aprioriska giltighet. När ett begrepp tänkes som giltigt, tänkes dess objekt som realt eller bestående för sig självt och *begreppet som ett sättande eller gripande av denna realitet*. Därmed är realiteten redan tänkt för sig till skillnad från det sättande, vari den sättes. Det rena varat måste åtskiljas från vetandet.

Hegel härleder det rena varat, sett från en sida, ur begreppet om den absoluta anden, varmed realitetsbegreppet härledes apriori ur ett bestämdare begrepp under varats kategori. Men en härledning av det abstrakta ur något konkretare är blott möjlig genom analys, och en fortgång i tänkandet genom analys innebär brist på apriorisk giltighet hos det begrepp, från vilket man utgår.

I det ontologiska beviset (Spinoza) är varat något, som existerar utom sitt begrepp och som antitetiskt härledes ur sitt eget begrepp som tänkt däri. Realiteten är ej full realitet med mindre den har en egen existens oberoende av begreppet.

Man förutsätter här ett tänkande, som innesluter både det subjektiva begreppet och det objektiva vara, som står i förhållande därtill. Detta tänkande måste vara satt som inom sig inneslutande realiteten, denna är satt som immanent i tänkandet. Men i det tänkande, vari den antitetiska övergången sker, finns något som självt ej är tänkt, och därmed är aprioriteten inskränkt. Såvitt begreppet är enbart subjektivt som bestämt

genom det objektiva vara, som följer därur, innesluter det ett osjälvständigt medvetande, och härledningen ur begreppet kan då ej vara rent apriorisk.

Hos Hegel härledes varat apriori ur Intet, som är ett något, vilket som intigt är det bestämningslösa och rena varat. Men begreppet Intet har sin betydelse som absolut negation av varat och innesluter då detta begrepp.

Hegel härleder vidare genom syntes det konkreta och egentliga varat ur antitesen mellan vetande och abstrakt vara eller mellan abstrakt vara och Intet. Men en antites kan ej vara det omedelbara, då funnes en principiell motsats inom vetandet, som då saknade självidentitet. Om varat apriori härledes ur antitesen, måste det ytterst härledas ur en tes, höjd över denna.

Realitetsbegreppet kan till sist omöjligt vara till en del apriori omedelbart och till en del apriori förmedlat (49—53). Då får realiteten förutsätta det, för vilket den är förutsättning. De två begreppen antas förmedla varandra så, att vart för sig har en apriori omedelbar och förmedlande sida som förutsättning, en apriori förmedlad sida som det, som äger förutsättningen.

Här måste förmedling och omedelbarhet förenas i någon punkt, där giltighetsbegreppet är både förmedlat och oförmedlat. Men begreppen omedelbarhet och förmedling upphäva varandra.

Ett fall av sådan ömsesidig förmedling eller växelbestämdhet är det mellan varat och Intet. Vartdera begreppet kan som förutsättning tänkas oförmedlat.

Varat som sådant kan då tänkas bestämningslöst, så att varje bestämning innesluter en inskränkning av varat. Först genom Intet är varat ett bestämt vara, ett detta, ett något. För att kunna vara en determinerande negation av varat måste Intet vara en *verklig* negation och förutsätter då varat. Negationen av det oändliga varat är en begränsning innanför detta, varat består som oändligt vid negationen och refererar sig i sin bestämdhet till en annan negation av varat, ett annat bestämt vara, som uteslutes eller negeras, varmed det första varat är bestämt för sig till skillnad från det andra. Varat är bestämt för sig först genom en negation av negationen, genom Intet, som är enkel återställd position.

Här omfattar det positiva varat hela förhållandet, som i sin helhet är bestämt som realt. Det omfattande varat är det

konkreta egentliga varat, som står över korrelationen till Intet. Låter man detta omfattande vara råka in i korrelation till Intet, så uppstår en oändlig regress. I korrelationen vara-Intet flyta de motsatta begreppen över i varandra, det bestämningslösa varat har ej ens bestämningen vara, Intet tränger in i varat. Och intigheten själv blir verklig bestämdhet, blir vara. Här är varat blott den obestämda bilden av varat överhuvud, vunnen genom abstraktion från det konkreta föreställningsinnehållet. Varat är ej självidentiskt, är ej begrepp utan blott föreställning.

Det bestämningslösa varat är ett blott utifrån bestämbart medium; varje negation därav är yttre och tillfällig för varat självt. Bestämdheten som negation av negationen är uteslutning av ett annat begränsat vara, distinktionen är beroende av diskretionen; vi ha i båda fallen att göra med en blott föreställningsbestämdhet.

Det konkreta erfarenhetsmässiga föreställningsinnehållet har sin bestämdhet genom begränsning av kontinuerliga media. Detta leder till antagandet, att varje bestämdhet, (alltså även det särskilda kontinuerliga mediets bestämdhet) är negation av ett allmänt vara, ytterst av det rena varat, och att bestämdhetens vara för sig betyder uteslutning inom det allmänna, ytterst det rena varats sfär.

Återblick.

I.

Hägerströms bestämning av verklighetsbegreppet visar i föreliggande skrift ännu spår av hans äldre jagfilosofi och dess urbildliga producerande kunskap. I princip är skriften likväl en radikal uppgörelse med denna.

Det finns ingen annan verklighet än det absolut giltiga begreppet, det absoluta vetandet. (Den universella tankeverkligheten får ej fördubblas, ej förtätas till något specifikt verkligt; detta verkliga hänvisar alltid till verkligheten i eminent mening som sin bestämmande princip.) Det vetande universella »jaget» är absolut och omedelbart vetande om sig själv, är identitet mellan subjekt och objekt. (Här synes Boströms självständiga med-

vetande eller självmedvetande återgå, men i verkligheten torde Hägerström driva ett terminologiskt gyckelspel och missbruka de traderade orden.) Verkligheten är identitet av vetande och vara, vilken verklighet *ej kan tänkas som icke existerande,* den lever i vetenskapen, handlar, sätter, urskiljer o. s. v. Den synes ibland vara »ren aktivitet» i likhet med det logiska omdömet som psykisk faktor. Gentemot detta vetande har det i tiden existerande mänskliga föreställandet blott inskränkt realitet (en med skriftens huvudidé oförenlig tanke).

Dessa och liknande uttryck torde ej få pressas: de vila på associationer och, rent ut talat, på tankeslarv. Hägerström har grundlagt sin skrift, innan tanken hunnit fullt mogna, och spår av denna ofärdighet återfinnas överallt men i synnerhet på de sista sidorna, som jag ej anser behöva återgivas; de kunna förbigås, om den ledande tanken blivit rätt uppfattad. (Min egen antiidealistiska tolkning har koncipierats och även framlagts för Hägerström 1925—27 långt före »Selbstdarstellungs» publicerande och då vunnit hans fulla gillande; Hägerström ansåg blott, att jag orättvist pressade de »metafysiska resterna», vilkas förekomst han icke förnekade.) I »Selbstdarstellung» ger Hägerström en exeges av 1908 års skrift, som i sin helhet icke är någon sådan utan en fortbildning, genomdragen av nya idéer. Men i viktiga punkter, särskilt i fråga om negationen och de logiska smådifferenserna (»momenten») ger han en filologiskt riktig reproduktion. I min framställning av »Selbstdarstellung» diskuterar jag ej exegesen av »das Prinzip», utan skriften av 1929 tages för vad den är: ett uttryck för den slutgiltiga ståndpunkten som helhet. En alltför ingående utredning av differensen skulle spränga översiktligheten och för övrigt knappast leda till några säkra resultat. Då är det bättre att anknyta jämförelsen till de kunskapsteoretiska skrifterna av 1910. Mellan 1910 och 1929 är avståndet ej synnerligen stort.

Egentligen och ytterst är redan 1908 verklighetsbegreppet en rent statisk form, rättare en dualitet av abstrakta tankeformer, som genomtränga varandra och som gripas av oss i ett omdöme, som är oupplöslig intuition. Verkligheten — bestämdheten sätter gräns för all begreppsanalys och har själv ej upptäckts genom begreppsanalys. Verkligheten är ej ett visst verkligt, som uttages ur det verkliga som någon sorts sida eller del av det övriga

verkliga. Empirisk jämförelse och abstraktion äro i detta fall helt odugliga arbetsverktyg. Men har principen intuitivt insetts, framträder den som något rent enkelt och som det omedelbarast givna av allt. Därmed bestrides radikalt Boströms motsvarande sats om självmedvetandet och alla andra former av jagfilosofi. De genomgås rapsodiskt och avvisas i sällskap med alla former för kunskapsteoretisk *empirism*.

Principens två sidor äro korrelata och samtidigt identiska, vilken sats uppgives år 1929. Den uttrycker Hägerströms övertygelse om obefintligheten av någon klyfta mellan objektivitet och mening (»bestämdhet»), varmed all religiös symbolism och metafysik avvisas som orimlig. Principen är ett »enkelt själv», som är ren självidentitet, rent refererande av sig självt på sig självt. Denna princip har annars fattats som »subjektivismens» sista och innersta förskansning (jfr Paul Hofmann!) och återgår på nyplatonismen och Hegel. Hägerström vågar det djärva försöket att *erövra den åt objektivismen*. Vad som för subjektivismen är det sekundära (föremålets logiska enhet), blir för Hägerström det primära. Tanken utföres med största precision och klarhet år 1910. Där söker han visa, att självmedvetandet med orätt utpekats som den högsta logiska principen. Det är objektiviteten (varat) som innesluter mening (självidentitet, bestämdhet). Vi söka förgäves någon mening inom subjektivitetens område — från det biologiska livet upp till det religiösa världsmedvetandet. Ett sådant sökande är absurt och fåfängt.

Vara och mening sammangå till en *logisk helhet*, ett »totalt begrepp», som varken är metafysiskt eller empiriskt men som ingår i all vår erfarenhetskunskap som dess logiska ryggrad. *Logicitet är realitet och realitet är logicitet*. Här återgår Boströms tankeverklighet som något självbestående och självnödvändigt, som dock ej är ett visst specificerat något utan äger universalitetens och oändlighetens natur. Principen genomlyser allt, som inom empirien äger logicitet, äger självnödvändighet och bestämdhet. Allt sådant är principens egendom, tillhör den. Så kunna meningsmomenten genomdraga vår erfarenhet och vår erfarenhetsvärld och återkomma i de mest skilda variationer av objektivitet utan att tjockna till metafysiska »klossar», som till hälften äro sinnliga, till hälften logiska eller uppvisa en absurd sammanblandning av empiriskt och logiskt. Logiciteten härskar

suveränt, det sinnliga behärskas helt och utan möjlighet till verkligt motstånd. Det blir då onödigt att inskjuta metafysiska mellanled, självbestående realiteter, vilkas empiriska ingredienser skulle möjliggöra en mätande, räknande och överhuvud kvantificerande logik. En sådan »logik» faller helt inom sinnlighetens område och har där sin egen logiska bestämdhet, som ytterst bestämmes av den rena bestämdheten. Allt är logiskt i den mening, att reallogiken, den kosmiska logiciteten skänker och utdelar den gåva, som heter empirisk realitet och bestämdhet. Detta kan ej inses utan att uppmärksamheten tar ett sprang från erfarenheten till den förutsättning, som uppbär all erfarenhet. Denna förutsättning grundar all logisk förmedling men är själv varken empiriskt eller logiskt förmedlad. Den är på en gång höjd över rum och tid och deras innehåll och genomtränger dem.

Så avvisas ren empirism och ren (religiös) metafysisk och alla blandformer, såsom den transcentala syntesen och den boströmska ofullkomliga verkligheten. I synnerhet till den sista har Hägerström här och i hela sitt följande författarskap ett gott öga. I alla möjliga variationer uttrycker han sitt förakt och sin motvilja mot den. Tydligen ser han här sin förnämsta andliga fiende på teoretiskt område. Den exemplifierar faran av att förväxla den »blotta» föreställningen med verkliga begrepp.

Den blotta föreställningen (inklusive varseblivningen) saknar för sig tagen ett självidentiskt innehåll, den är flytande och obestämd med mindre den till form och innehåll genomtränges av det rena självets form. Obestämdhetsmomentet härrör från rum, tid och kvantitet (talet är en rent sinnlig företeelse). Med den följer uteslutningsförhållandet, som gett metafysikerna anledning att tala om grader av verklighet, om en absolut verklighet, som har det relativa som negation bredvid sig o. s. v. Uteslutningsförhållandet är helt och hållet bestämt ur det absoluta begreppet i dess möte med det sinnliga materialet. Det rena ljuset lyser här ohämmat in i ett mörker, som ej gör verkligt motstånd mot ljuset utan upptar det efter måttet av sin egen natur. Den metafysiska uppfattningen vilar på ett psykologiskt begripligt missförstånd av det reala förhållandet. Detta missförstånd har lett till ödesdigra följder, som spåras i hela filosofiens historia.

Världen och människan vetas blott genom det absoluta vetandet (= de ha all sin reala bestämdhet från den universella och självnödvändiga bestämdheten). Detta vetande är *existensen själv* och består inom sig självt utan någon bärare. Vi möta här en absolut och oföränderlig form (jfr Boströms självmedvetande!); det enkla självets form, som meddelar sig åt både objektet och vår föreställning om detta. De få så formen av *självidentitet,* av att vara just detta och intet annat. Allt verkligt är ett på detta sätt formbestämt material. Den enkla formen konstituerar eller rättare innesluter, genomtränger och äger ett system av former, som ömsesidigt harmoniera. (En logisk form kan återkomma hur många gånger som helst utan att mångfaldigas: den är i alla kombinationer ständigt en och densamma; bestämdhet är till sin natur något helt annat än begränsning, som är bestämdhetens tillämpning på ett rent empiriskt material i rum och tid och därför blott uppvisar ett minimum av logicitet.)

Till det blott så bestämbara materialet för bestämdheten hör även det mänskliga föreställandet. Föreställningen har bestämt innehåll blott genom att vara satt i det absoluta begreppet, och i innehållsbestämdheten som sådan är det absoluta begreppet självt satt. Just som *satt* inom vetandet äger den sinnliga bestämdheten ej ren logicitet men är ej därför *utesluten* från den rena logiciteten, från det absoluta vetandet. En sådan uteslutning skulle implicera tom metafysik.

Det mänskliga föreställandet äger logicitet i den grad, vari det riktigt framställer den absoluta logiciteten, den absoluta dubbelformen, som absolut förenar och absolut särskiljer ren självidentitet och enkelt bestående eller varå. *Det finnes ingen annan verklighet än det absolut giltiga begreppet eller det absoluta vetandet.* (Detta är tydligen den inom sig slutna oändligheten, som ej begränsas som ett i rum och tid inneslutet objekt av åskådlig natur.) Ett tänkt föremål har giltighet genom att förbindas med det absolut giltiga begreppet. Detta ger med sin egen bestämdhet giltighet åt allt (resp. åt varje antagande) och är den logiska nödvändighet, som föreligger i varje bevis. Utan detta begrepp är det meningslöst att om något utsäga verklighet. Principen ligger till grund för varje giltigt tänkande, oavsett om den aktuellt klart fattats som princip eller ej. Den är den yttersta decisionsgrund, den kritiska och logiska princip, som

inom vetenskapen skiljer vetet från agnarna. Allt, som är verkligt, är som sådant entydigt och kan blott vara på ett enda sätt. Den rena självidentiteten är formen för detta sätt att vara på just detta sätt och ej på något annat. Det blotta (icke begreppsbestämda) föreställningsinnehållet kan vara på olika sätt. Det är något särskilt, som blir ett annat, när det inträder i andra förhållanden. Dess momenter åtskiljas genom uteslutning, de genomtränga ej varandra fullt och helt, vilket däremot är fallet med de rent logiska momenten, som helt uppgå i varandra och dock äro med full bestämdhet åtskilda.

Vore det absolut giltiga begreppet eller realiteten ett erfarenhetsmoment, så vore den själv sinnligt given, vilket är en absurditet. (Därmed avfärdas Kant och Boström.) Den kan blott gripas av ett rent eller självverksamt tänkande i en ren intuition. (För ett rent receptivt eller uppfattande medvetande framträder den ej.) Erfarenhetsinnehållet har giltighet (= självnödvändig bestämdhet) i den mån det bestämmer realiteten på ett motsägelselöst sätt (obs. här betydelsen av distinktionen mellan realitet och bestämdhet); det är därmed ett moment hos det absoluta begreppet självt eller är en bestämd logisk enhet, skild från och likväl samhörig med andra sådana enheter; den sammanflyter ej med dem. Till det absoluta begreppet hör allt, som till sitt begrepp är självidentiskt. Detta förhållande hindrar ej, att den rena logiciteten specificeras och så genomlyser det sinnligt-empiriska mörkret. Det föreställda är ett moment i det absoluta vetandet i den mån, som det innesluter en regel för begreppens samhörighet i rum och tid. (De logiska enheterna dirigera hela skeendet.) Att denna regel sedan specificeras genom lokalisering och temporalisering, upphäver ej dess inre logicitet, den upplöses ej genom någon sorts påverkan utifrån utan bibehåller sin egen karaktär i alla skiften. Den regelbestämda samhörigheten mellan empiriska moment är en samhörighet i rum och tid. Varje moment har en bestämd plats i förhållande till varje annat, och i varje logisk bestämdhet lyser den rena bestämdheten igenom.

Grunden till varje föreställningsinnehålls giltighet är så given i det helt närvarande absoluta vetandet. Våra föreställningar äro kunskaper i samma mån, som de ur vetandet äro bestämda som giltiga, d. v. s. i den mån som de äga inre självidentitet eller bestämdhet. —

Till grund för Hägerströms uppfattning synes oss ligga en axiomatisk övertygelse, en stark tro på den givna empiriska objektsvärldens systematiska slutenhet, dess motsägelselösa och lagbundna sammanhang och en absolut misstro till varje form av vare sig teoretisk eller religiös transcendens. Om vi blott kunna låta tänkandet, det logiska dömandet fungera spontant och ohämmat, framstår erfarenhetsvärlden i rum och tid omedelbart som genomdragen av logiska band, som hålla den samman och icke ens lämna ett titthål öppet åt det obekanta och ovetbara, varken åt »tinget i sig» eller åt en andlig övervärld. Om vi blott lära oss att skilja på bild och sakhaltig föreställning, står vägen öppen för en rent objektiv och logisk världsuppfattning, som mycket väl kommer till rätta med själva gränslösheten i rum och tid. Det låter sig ej förneka, att Hägerström här lämnat ett betydande bidrag till karakteristiken av meningen och innebörden hos en förutsatt *ren objektskunskap*. Därmed har han helt lämnat den tidigare dualismen mellan inåt- och utåtriktad reflexion, mellan objektsvetande och meningsvetande. Det senare går helt upp i det förra men även tvärtom. Objektivitet och mening äro två samhöriga sidor av samma sak. De bilda en olöslig logisk helhet.

I de två följdskrifter av 1910 (»Analys av det empiriska självmedvetandet» och »Botanisten och filosofen») tillämpas de vunna resultaten på jagmedvetandet och den på detta byggda subjektivistiska filosofien. Här fullföljas de kritiska och polemiska uppslagen i »Das Prinzip der Wissenschaft» och framhäves klarare och konsekventare den vunna kunskapsteoretiska principens statiska karaktär. Jagmedvetandet anvisar ej längre vägen till principen, utan denna anknytes direkt till *objektets* logiska enhet, dess självvara. Medvetandet om denna logiska enhet är det äkta och hållbara *självmedvetandet*, av vilket jagets självmedvetande är en karikatyr, vars uppkomst det gäller att psykologiskt förklara.

II.

Vi försöka nu hypotetiskt förtydliga vår tolkning av »Das Prinzip der Wissenschaft» men betona, att vi förfara hypotetiskt.

Bestämdheten eller meningen omsluter, genomtränger och ger logicitet åt alla särskilda logiska begrepp. Som logisk nöd-

vändighet ger den giltighet åt begreppens härledning ur varandra (medan den empiriska abstraktionen ej kommer ifrån kvantificering). Härledningen möjliggöres genom begreppens rent logiska differens, som just är deras mening; de äro bestämda enheter för sig men höra dock samman inom den logiska helheten. Logisk differens är här logisk negation, som icke innebär någon förintelse av tidlig eller rumsligt tidlig existens. Denna existens ligger under det logiska planet och bestämmes själv helt från det senare. Det rent logiska tänkandet, som uppbäres av den kosmiska logiciteten, kan ej som sådant begränsas, ändras eller lida någon gradminskning genom det empiriska innehållet, som det i stället suveränt bestämmer. De särskilda logiska begreppen äro som verkliga burna och genomträngda av den universella meningen, som ej känner någon gradbestämning eller någon numerisk klyvning och uppdelning (en sådan hör blott hemma på det rent sinnliga området). Den sakligt giltiga tanken har sin giltighet direkt som moment hos den universella meningen.

Det särskilda logiska begreppet har sin egendomlighet för sig just genom att stå i olösligt logiskt samband med andra logiska begrepp. (Det statiska förhållandet framställes i föreliggande skrift som uttryck av självverksamhet, vilket är en rest från transcendentalfilosofien.) Begreppens relationer vila pa meningens omedelbara närvaro hos dem. Intet yttre och empiriskt kan hindra och störa meningens närvaro. Den rent logiska motsatsen mellan särskilda logiska begrepp innebär ingen minskning av meningsfullheten. Med denna utgångspunkt förnekas nyboströmianismens lära om en graderad tankeverklighet, som lider brist på tankeverklighet, och därmed blir det onödigt att övergå från någon sådan till en tankeverklighet, som får en approximativ och formell förnuftig verklighet genom viljebegreppets självrealisering. Personlighetsfilosofien blir överflödig. I »Analys av det empiriska självmedvetandet» (1910) söker Hägerström visa, att personlighetsfilosofien vilar på en förväxling av det abstrakta och empiriska varabegreppet (vilket senare blott är en bild, en flytande allmänföreställning) med det absoluta vara, som samtidigt är den absoluta meningen självt och därför står över varje härledning ur en jämförande och abstraherande erfarenhetsanalys. Men redan 1908 äro utgångspunkterna för denna kritik av personlighetsidealismen tydligt

utpekade. År 1910 tillkommer kritiken av den uppfattningen, att varje föreställning är en föreställning om sig själv, att den så är en särskild form av självmedvetande (jfr Liljeqvist!). Det hela återföres på en psykologiskt naturlig förväxling av det äkta och det skenbara själv- och varabegreppet. Det äkta varat och det äkta självet genomtränga varandra helt. De gripas endast genom rent logiskt tänkande, medan lägre former av förnimmande *på sin höjd* betyda en förberedelse, en övergång till tänkandet men ej någon *lägre grad* av detta. Det senare framträder som något helt nytt och som artskilt från allt annat mänskligt förnimmande. Man har det eller man har det icke! Dess bestämdhet är icke graderad, det har icke en viss grad av logicitet. Den rena logiciteten är den enda men också tillräckliga grunden för vetenskapligheten i vår uppfattning av erfarenhetsvärlden i rum och tid, den enda värld som vi känna och den enda som kan finnas. Det ofattbara är det logiskt omöjliga. Den givna erfarenhetsvärlden har full begriplighet för oss, om vi blott använda vårt förstånd och acceptera det universella villkoret för dess riktiga funktionerande — för *recta ratio*. Då bortfalla rationalismens och empirismens skenproblem. Kvantificeringen av det logiska inses vara en orimlighet. Blandformer mellan kvantitativ och kvalitativ tankeverklighet äro otänkbara.

Denna lösning av kunskapsproblemet synes oss nu innebära, att ändligt och oändligt i alla fall på fullt enhetligt sätt täcka varandra. Erfarenhetsvärlden är ett alltigenom sammanhängande helt, och dock är diskretionen även den fullt verklig. Erfarenhetsvärlden synes blott på ett ofullkomligt sätt framställa den rena logiciteten: blir den då ej blott fenomen av den senare? I »Selbstdarstellung» kämpar Hägerström med svårigheten i att *för sig fixera* den yttersta principen, som blott synes kunna inses i sin tillämpning eller i sitt oupplösliga samband med bestämda föreställningar eller omdömen, där det empiriska i sin tur synes ge mening åt logiciteten, *fastän* denna ensam skall ge mening åt det sinnliga innehållet, vilket egentligen är verkligt blott för omdömet, som uppfattar och fixerar logiciteten hos det sinnliga innehållet. Omdömet självt synes komma in i det psykofysiska naturförloppet som en främling från logicitetens sfär (liksom nous hos Aristoteles kommer utifrån in i själen).

Utan en viss inre meningsfullhet hos det psykofysiska skeen-

det synes omdömet — tänkandet hos Hägerström bli ett alldeles obegripligt moment hos detta skeende. Och hur är ett tänkande möjligt utan en aktivitet och denna utan ett realt psykiskt subjekt, som är något annat än »det yttersta logiska subjektet»? (Aktiviteten hos tänkandet förfäktas för sista gången 1908; senare blir aktivitetsbegreppet en ren vidskepelse.) Här lämnar oss Hägerström alltmera i sticket. Själva frågeställningen synes honom naiv och oberättigad.

Men vi lämna därhän frågan om den enda erfarenhetsvärldens förhållande till den numeriskt oåtkomliga universella realiteten — bestämdheten. Våra invändningar *äro* kanske naiva och oberättigade. I stället vilja vi pressa frågan om relationen mellan det blott sinnliga och det rent logiska på det mänskliga förnimmandets subjektiva område.

Hägerström skiljer dem åt som ofullkomlig och fullkomlig uppfattning. Känslan blir från 1917 den allra lägsta formen av uppfattning, ja knappast någon uppfattning alls utan snarare en karikatyr av allt vad uppfattning heter. Något högre stå tydligen varseblivning, allmänföreställning, empirisk abstraktion och jämförelse; även här är uppfattningen ofullkomlig, den ser ej innehållets logiska enhetlighet och leder därför reflexionen in på galna vägar. Först hos omdömet lyser den kosmiska logiciteten helt igenom det empiriska mörkret. Varje omdöme är i sig sant (1929), den i omdömet gripna erfarenhetsverkligheten visar sig vara alltigenom logisk och sakna varje ologiskt moment.

Slutsatsen blir för oss, att de rent sinnliga förnimmelseförloppen äro Mayas slöja, som blott behöver borttagas för att den rena verkligheten = bestämdheten skall framträda i all sin härlighet, liksom atman-brahman gör det för den indiske tänkaren och mystikern. Vi kunna psykologiskt förbereda oss för det rena ljusets inträde i vår själ, men själva dess inträde ter sig som ett oförklarligt under. (Något allmänt förnuftsanlag, som aktualiseras i den mänskliga själsutvecklingen känner Hägerström icke, och den rena bestämdheten är ingen utifrån kauserande makt.) Vi synas stå inför en absolut dualism i förnimmelselivet. Man ser ingen bro, som leder över från den ena regionen till den andra.

Så saknas varje fattbar fysiologisk eller psykologisk förklaring

av omdömets uppkomst och egenart. Mellan det psykologiska och det logiska förnimmandet ligger ett ontiskt svalg, som ingen vetenskaplig förklaring kan överbrygga. *Fullkomligheten* är tydligen det ontiska begrepp, som åter inför metafysiken i Hägerströms metafysikfientliga system. Den kommer in genom en bakport men gör sig sedan hemmastadd och låter ej driva ut sig. Jämför tinget i sig hos Kant!

Det är i detta sammanhang likgiltigt, om fullkomligheten fattas som värdebetonad eller som ett rent teoretiskt, rent ontiskt begrepp. I senare fallet medför den en gradering av verkligheten som förbjudes av den kunskapsteoretiska grundidén. I förra fallet åter inträder samma förhållande mellan teoretiskt och praktiskt, som Hägerström hårt klandrar hos Kant och Boström.

Det torde vara den ontiska fullkomligheten, som gjort det möjligt för Hägerström att avvisa varseblivningsverkligheten som den primära, rent omedelbart givna verkligheten och att i dess ställe införa en variant av nyboströmianernas och de objektiva idealisternas *verklighet i tanken.*

Släppa vi fullkomlighetskravet, synes varseblivningsverkligheten fullt brukbar för vetenskapliga ändamål. Men då nödgas vi i vår ordning att övergå från objektiviteten-bestämdheten till den upplevda förnuftiga meningen som tankens innersta väsen och kärna, ifrån vilken det ytterstå ljuset faller även på varseblivningsverkligheten. Därmed ha vi uppgivit tanken pa en monistisk världsbild. Med dualismen följer dialektiken med alla dess svårigheter och motsatser. Verklighetens systematiska karaktär måste för oss framstå som ett föremål för blott tro men icke som någon självklarhet, som inses blott genom att vi övergå från psykiskt föreställande till logiskt dömande.

Här nödgas vi då av konsekvensens makt att avvisa Hägerströms syn på liv och verklighet. Den logiska konsekvensen kräver av oss att vi offra de fördelar, som Hägerströms ståndpunkt onekligen skänker. Här är varje medlingsståndpunkt en inre orimlighet. Den strider mot det logiska kravet på *enhetligt* sammanhang i tänkandet. ––

Efter dessa anmärkningar övergå vi till »Analys av det empiriska självmedvetandet».

Empiriskt självmedvetande.

I skriften »Analys av det empiriska självmedvetandet» (1910) ges en kritik av idealismen från psykologiska utgångspunkter. Den återspeglar blott det »naturliga medvetandets» falska och förhastade omdömesbildningar och faller med dem. Tar man reda på de element, som sammanblandats i det sinnliga självmedvetandet, så avslöjas därmed idealismens tankeoreda. Alltsammans går igen hos den.

»*Jag själv.*» Det omedelbara formella självmedvetandet är ett omedelbart medvetande om ett medvetande, som framträder med slutenhet inom sig, och därmed om en identifiering av subjekt och objekt. Allt detta är primärt urskilt vid personens (sic) egna medvetenhetsyttringar.

Vi ha här ett omedelbart medvetande om ett enhetligt och i sig självt individuellt självständigt medvetande, primärt urskilt vid *den psykofysiska organismens* egna medvetenhetsyttringar, som också inordnas däri jämte vissa medvetenhetsinnehåll. Ett självständigt medvetande är omedelbart givet genom fasthållandet för sig av *medvetenheten* i medvetenhetsyttringen (my) och sammanskådandet av den med det logiska självet. Medvetenheten är sättet för den förbindelse, som ett medvetande innebär. Självet och medvetenheten sammangå i en åskådning; den enskilda my är ett helt, inom vilket objektet faller som led, och medvetandet om my är medvetande om sig självt, medvetandet förekommer i sitt eget objekt, i my:na.

»Jag» är enkelt, därför att den abstrakt fasthållna medvetenheten är enkel. Denna enkelhet betingar dess samgående med självet, men det begripes även ur karaktären av det själv, som hör till »jag». Dess individualitet begripes ur att medvetenheten går samman med självet. Den i jag liggande individualiteten begripes ur självets individualitet på det sättet, att det formella självmedvetandet är det ursprungliga medvetandet om det självständiga medvetandet och därför förekommer där utan förorening. Självets enkelhet och därmed följande individualitet framträder i det givna »jags» enkelhet och individualitet i mångfalden av my:r.

I omdömet kan »jag själv» ej reflekteras som jag själv, utan det kan endast intuitivt urskiljas hos my:n. Som föremål för blott intuition står dock jag själv kvar trots all reflexion, och om det vid reflexionen förbindes med organismens egna tidliga my:r, ses det omedelbart i det givna *psykofysiska jaget,* blir ett jag, ett du eller en han eller en hon. Det medvetande, för vilket »jag» utan vidare är, kan ej reflektera det, *jag för sig* kan ej reflekteras, men det medvetande, för vilket jagmedvetandet finns till, kan reflektera det liksom varje annat innehåll. Endast *som ren intuition utan omdöme* är självmedvetandet differenslöst på grund av enkelheten i dess innehåll. Vore det fråga om ett omdöme, skulle innehållets enkelhet ej föra med sig differenslöshet.

Skilda momenter samgå här utan differentiering, därför att självmedvetandet blott betyder, att man fullständigt ser in det ena momentet i det andra, vilket är möjligt därför att de objektivt sett fullständigt ingå i varandra. *Självet, den enkla enheten och realiteten ingå fullständigt i varandra.* Medvetenheten som sådan, medvetandet som en helhet, omedelbart självmedvetande som jagmedvetandets referens till sig självt hänföra sig fullständigt på sig själva, när de betraktas abstrakt, varför självet med tillhörande enkelhet och realitet måste ses som fullständigt ingående däri. Såvitt självet är individuellt, måste allt, som är självständigt, vara en till självet hörande bestämdhet, självet måste vara just medvetandet o. s. v. Och medvetenheten, medvetandet som totalitet och det omedelbart formella självmedvetandet som en »jags» referens på sig måste anses helt ingå i varandra. Jagmomenten kunna fullständigt sammangå.

Det omedelbara formella självmedvetandet konstituerar jagnaturen, och däri inordnas my:r, känsloinnehåll och vissa sensationsinnehåll. (Jag ser mig medveten om en yttre värld, finner i mig glädje, sorg o. s. v., ansträngning, livskraft o. s. v.) Den medvetenhet, som jag abstrakt ser för sig och som i sin abstrakthet sammanflyter med andra moment i »jag», är just formen för mitt verkliga medvetande i dess referens på objekter. Hos samma objekt urskiljas jag och de tidliga my:n som tidliga. Dessa förbindas genom sin samhörighet i medvetandet om dem, och jaget blir *ett särskilt jag i rum och tid.* Jaget självt insättes i rum och tid och får del av deras uteslutningsförhållanden, *jaget förändligas.* Å andra sidan inordnas my:na i jaget, de äro blott

till för detta, och även tillstånd, som erfaras i känslor och vissa sensationer, *äro blott till för mig som erfarande dem:* vissa my:rs innehåll inordnas sekundärt i det psykofysiska jaget utan att den ursprungliga jagnaturen restringeras. Denna inordning förutsätter då en ursprunglig inordning i det ursprungliga (primärt) givna jaget, jag själv.

Jag i egentlig mening kan ej reflekteras. *Det reflekterade jaget blir alltid ett visst jag,* icke det i sig individuella jag själv. *Det finns strängt taget intet reflekterat självmedvetande.*

Omedelbart jagmedvetande är ett medvetande, som har sig självt till objekt. Medvetandets innehåll är just »jag själv». Kroppen är endast jagets ur lokaliseringen av my:r och medvetenhetsinnehåll bestämda lokalitet, men den är ej det, vari personen ser sig själv. Endast my:r och innehåll (ej kroppen) fattar jag som innehåll hos mig, och fattar dem som vid reflexion tillgängliga blott för mig själv. De reflekteras som inhärerande i och endast tillgängliga för mig själv — men då måste man ursprungligen ha ställt in dem i det hela, som medvetenhetsinnehallet jag själv innebär, man måste i omedelbart medvetande ha inpressat medvetenhetsinnehållet »jag själv». Om de ej hörde till det, vari jag ser mig själv, skulle de vara för jaget främmande och sålunda ej ha kunnat inläggas däri.

Till »jag» hör detta att vara direkt till för sig själv, att gå tillbaka i sig själv, *hänföra sig till sig själv.* Uppmärksammas medvetandet om jag så blir det uppfattade jag något i förhållande till medvetandet intimt eller i sträng mening omedelbart närvarande, medvetandet synes röra sig inom sig själv, subjekt och objekt äga en viss identitet. *Att föreställa en identitet av subjekt och objekt är att föreställa ett i sin medvetenhetsnatur självständigt medvetande.*

My:na hänföras nu omedelbart på mig själv, och innehållen tillhöra blott mig som erfarande dem. Jag förutsättes som erfarande dem, de hänföras till jaget blott med hänsyn till en redan given bestämdhet hos detta. Jag ser primärt mig själv blott i mina my:r, i innehållen ser jag mig själv blott sekundärt, självet är då redan bestämt genom de tillhörande my:na. Det givna medvetandet, hos vilket *ett självständigt eller inom sig slutet* medvetande kan urskiljas, kan endast vara my:n hos den person, som har självmedvetandet, i vilket han faktiskt ser

sig själv. Identiteten av subjekt och objekt urskiljes i första hand hos mina egna my:r.

Jaget i omedelbart självmedvetande (o. s.) erbjuder aldrig någon mångfald av beståndsdelar. My:r och innehåll kunna inordnas i mig men »jag» som sådant eller självet i och för sig erbjuder ingen mångfald. Det o. s. tjänar tvärtom som den enhet i vilken mångfalden inordnas. Även vid personlighetsklyvning med flera jagmedvetanden erbjuder varje särskilt jag en enhet. Det självständiga medvetandet söndrar sig aldrig inom sig, så att det t. ex. bleve ett för varje särskild my resp. innehåll.

Vi föreställa hos annan person my:r och innehåll som omedelbart tillgängliga för hans eget medvetande ö. h., ej för särskilda medvetanden hos honom. Detta medvetande ö. h. blir självständigt medvetande genom att det abstrakta begreppet konkretiseras och blir ett i de enskilda medvetandena ingående identiskt medvetande. Hans personliga enhet framställes just av detta hos honom inskjutna identiska, inom sig slutna medvetande, för vilket alla hans my:r och innehåll äro direkt tillgängliga. Vi tala om personlighetsklyvning, när vi nödgas hos honom inskjuta flera självmedvetanden, vilkas innehåll utsluta varandra.

Vi äro medvetna om my:r och innehåll hos andra personer genom att projiciera av oss själva erfarna tillstånd till andra organismer. Vi ha också en tendens att överföra det jag, som möter hos oss själva, till andra, att hos andra inskjuta ett enhetligt självständigt medvetande. Sakna vi anledning att anta, att ett verkligt självmedvetande föreligger, blir överföringen mera oåskådlig och abstrakt; ha vi anledning anta en självmedvetandets klyvning, så klyves också det överförda jaget. Vid överföringen på andra bevaras det formella jagets enhet (trots innehållsmomentens förskjutning) genom den kontinuitet i förändringen av självmedvetandets innehållsmomenter, som utmärker det »normala» själslivet. Medvetenhetslivet punktualiseras som ett identiskt medvetande, som i det konkreta medvetenhetslivet ser sig självt.

Ser jag ej in det enhetliga och självständiga medvetandet i andra personer, kan jag ej säga, att det finns hos dem. Vill jag hos andra väcka föreställningen om mig som individ, hänvisar jag närmast till min egen fysiska organism som lokaliteten för mig själv. Jag individualiserar för den andre totaliten av mina my:r och innehåll genom att förlägga dem till en viss fysisk

organism. Detta hela individualiseras så för honom genom att bebestämt temporaliseras och lokaliseras. En mera bestämd föreställning om min individualitet fås genom att det hela mer bestämt framträder för honom.

I och för sig kunde det hela vara gemensamt för flera; det är den av honom föreställda allmänna riktningen hos mitt medvetenhetsliv, som ger min individualitet dess säregenhet för honom. Föreställningen om mitt jag som ett enhetligt och självständigt medvetande väckes hos honom genom att han får en föreställning om att hos mig finna ett självmedvetande och en kontinuitet i mitt medvetenhetslivs förändringar. Detta självständiga medvetande individualiseras för honom genom att med hela sitt innehåll förläggas till min fysiska organism. Det självständiga medvetandet blir ett genus, inom vilket individualiseringen sker.

Samma föreställning har jag, när jag betraktar mig som en individ bland andra. För att avskilja mig som individ från andra förlägger jag ett självständigt medvetande med tillhörande innehåll till en bestämd tid och ett bestämt rum, vilket sker genom att det *inlägges i den egna organismen.* Det självständiga medvetandet blir ett genus, inom vilket individualiseringen faller. Innehållet blir här ej obestämt, men väl avsöndras det relativt konstanta i mina my:r och inordnade specifika innehåll. Det övriga tillhör väl mig som individ men anses ej uttrycka vad jag är som perdurerande individuell enhet. Kontinuiteten hos medvetenhetslivets förändringar gör det möjligt att bevara den formella jagenheten.

Väl är redan det formella o. s. individualiserat oberoende av temporalisering och lokalisering. Men jag själv som direkt individuell bestämmes på lika sätt *genom varje my och innehåll,* som inordnas i mig; jag själv som omedelbart individuell har intet med tiden att skaffa. Att det relativt konstanta hänföres till jaget, beror på jagenhetens sätt att framträda i tiden som perdurerande. Ett temporaliserat jag är som sådant ett led i universum, hänfört till en viss kropp, och är väsentligen ett från andra avskilt individuum, som har sin indiduationsprincip i sin temporalisering och lokalisering, ej i sig självt. Det för mig som individ karaktäristiska innehållet blir det relativt konstanta hos de i jaget inordnade my:na och innehållen.

»*Jag själv*» *i formell mening är omedelbart individuellt.* Det

självständiga medvetande, som individualiseras genom temporalisering och lokalisering, är i sig självt *generellt*. Kroppsjaget är blott ett mitt jag jämte andra, men jag ser mig själv i det genom kroppen individualiserade medvetandets innehåll, och jag inordnar det i mig själv, så att det genom kroppen individualiserade självständiga medvetandet blir jag själv. Omedelbart och ursprungligt givet som individuellt är blott det självständiga medvetande, som är jag själv i o. s. När det generaliseras genom att överföras på något för det yttre, *uppstår det generella självständiga medvetandet,* som inskjutes vid uppfattningen av den andras personlighet och av mig som en individ bland andra. *Denna överföring modifierar det ursprungliga, självständiga medvetandets natur.* Från att vara individuellt blir det generellt och individualiseras utifrån.

Båda individualiseringarna äro nu oupplösligt knutna vid varandra. Det självständiga medvetande, som överföres, finns blott i det o. s. i och för sig. Men faktiskt utbildas det o. s. som sådant blott i den sociala gemenskapen. Fast dess innehåll har självständig betydelse, utvecklar det sig blott i förbindelse med överföringen på andra och i samband därmed på den egna fysiska organismen.

I medvetenhetsinnehållet »jag själv», formellt betraktat, sammangå *självständigheten eller slutenheten inom sig* och medvetandet. Nu kan självvarat men ej jagkaraktären utsägas om varje tänkbart föremål. Varje sådant skiljer sig från varje annat och måste därmed bestämmas som ett själv. Medvetandet refererar sig alltid till något, som uppfattas, men i vilket det uppfattande medvetandet självt ej förekommer. *Medvetandet saknar därför som medvetande referens till sig självt,* fast det som ägande en egendomlig bestämdhet alltid hänför sig till sig självt. Vid »jag» åter möta vi utom det blotta självmedvetandet ett medvetande, som går tillsammans med självet till ett enkelt jag. Det omedelbara jagmedvetandet är medvetande om det allmänna självvarat plus ett därmed sammangående medvetande. I det omedelbara jagmedvetandet fasthålles in abstracto medvetandet som sådant i de givna my:na under bortseende från deras bestämda innehåll, deras tidliga och rumsliga bestämdhet och de förbindelser med annat, vari de var för sig förekomma. Detta abstrakta medvetande är *medvetandet som det subjektiva elementet i medvetandet,* det verkliga medvetandet under abstraktion

från varje som helst objekt. (Som medvetande om något, som refererande sig till ett objekt kan medvetandet ej vara självständigt medvetande, ty objektet kan ej vara medvetandet självt, *medvetandet kan ej som objektsmedvetande gå samman med självet.)*

Medvetandet är till sin natur en organismens referens till något uppfattat och från medvetandet skilt. Medvetandets referens till objektet innebär det sätt för referens, som betecknas med att man uppfattar saken, vilket sätt för referens har mening genom att något, som uppfattas, är tänkt. Objektsreferensen ger sättet för referensen betydelse. Men sättet är ej referensen själv, och därför kan det alltid fasthållas för sig vid en *verklig* referens, ett givet verkligt medvetande — på samma sätt som rumsformen kan fasthållas för sig hos det givna rumsliga, ehuru den för att äga betydelse förutsätter ett innehåll, för vilket den är form.

Medvetenheten i my:n är alltid det rent subjektiva, är sättet för den referens, som det verkliga medvetandet utgör. Denna medvetenhet i allmänhet innesluter abstraktion från all tidlig och rumslig bestämdhet hos my:na och från alla de förbindelser med annat, vari de var för sig förekomma. Därmed bortfaller all skillnad mellan my:na. Själva uppfattandet med bortseende från varje objekt erbjuder ingen kvalitativ differens, ej heller spelar skillnaden mellan olika grader av medvetandet någon roll, såvitt det gäller att fasthålla medvetenheten som sådan: denna träffas ej av någon differens. Den förblir en och densamma.

Den framvisar dessutom inom sig fullständig enkelhet: i den finnas inga differenta momenter, av vilka den ena skulle hänföra sig till den andra; där finns inga delar, ingen uppdelbarhet. Genom denna sin enkelhet hänför den sig i alla hänseenden till sig själv, *är ett själv.* Den är ett själv både genom att vara ett detta och i sin natur av medvetenhet, det egendomliga innehållet i dess detta — vara. Då medvetenheten som sådan är ett själv, går den (såvitt självvarat och medvetenheten äro givna i en åskådning) tillsammans med självet till ett enda helt. Genom att själva medvetenhetsformen ensidigt fasthålles med abstraktion från varje förhållande till ett objekt, går medvetenheten tillsammans med självet.

Hos den psykofysiska organismen finns medvetandet som en

egenartad referens. När denna som sådan eller som form (sätt) framträder som självständig, går den samman med självet och blir själv subjekt för den verkliga referensen; vilken inordnas i mig i formell mening men ej i den psykofysiska organismen. När den hänföres till »jag», omlägges dess natur. Den framträder primärt ej som en referens till ett objekt utan *som ett inom sig slutet helt.* Objektet, till vilket jag refererar my:n, är ett led i det totala medvetandet. My:n blir dels ett totalt medvetande, som innesluter objektet, dels en referens till det i det totala medvetandet inneslutna objektet. Det totala medvetandet betecknar medvetandets självständighet, och genom objektreferensens närvaro blir det hela verkligt medvetande. Självständigheten upphäves ej därför att objektet blir objekt i det totala medvetandet. Den så formade my:n ingår i »jag», och det totala medvetandet går som självständigt samman med jag vid samfälld åskådning. Verkligt medvetande förblir det genom att objektsreferensen ses in i jag; objektet finns i jaget men utskiljes samtidigt från jaget.

När jag fattar mig som medveten i alla särskilda my:r och som i detta medvetande inom mig sluten, framstår det av mig uppfattade som till blott för mig, som en innehållsbestämdhet inom mitt slutna medvetande. De bestämda my:na reflekteras som särskilda my:r hos mig, deras formella enhet. *De äro alla självständiga medvetanden och höra samman med jaget.* De skiljas från detta genom sin objektsreferens, men referensen inordnas i jaget på grund av objektens immanens i medvetandet. Förutsättningen för detta är, att jag gått samman med varje my:s självständiga medvetande och att my:na inskådats i jaget, varvid de i sin objektsbestämdhet utsöndrats från det blotta jaget.

Objektet är som uppfattat något för sig självt men ingår samtidigt i det allomfattande medvetandet. *Självmedvetandet är ett moment i medvetandet om självmedvetandet;* självmedvetandet förblir verkligt medvetande genom att medvetandet om självmedvetandet inordnas i jag. När vi reflektera över oss själva, bestämma vi oss som självmedvetna och inordna medvetandet om my:n i oss, samtidigt som vi skilja det som ett särskilt innehåll från den formella enheten. Differensgrunden är referensen till ett självständigt objekt, som hör till medvetandet om my:n.

Det formella omedelbara självmedvetandet är ett medvetande om självet, varmed my:n in abstracto går samman. Därvid

framträder självets enkelhet och därmed följande individualitet i det omedelbart givna jags enkelhet och individualitet i mångfalden av my:r. För den naturliga reflexionen synes det omedelbart vara omöjligt att betvivla, att jag *förnimmer* den sinnliga världen. Allt särskilt, som jag uppfattar i den yttre världen, kan vara en villa, men det är omedelbart visst att jag är *medveten* om saken. Förklaringen är denna. Hör självet till jaget, så hör också realiteten som sådan nödvändigt dit. Hör realiteten själv till jaget, så är existensen given med den blotta jaguppfattningen. När organismens my:r inordnas i jaget, får de samma existensvalör vid uppfattning som »jag» självt. Frågas åter, om det jag förnimmer är något i och för sig självt, rör sig frågan om något, som ej hör till existensen själv, till jag. Och då är det ej utan vidare klart, att även detta existerar.

»*Jag*» *är absolut.* Självets och därmed det givna jagets enkelhet innesluter frånvaron av bestämdhet utifrån eller av annat. Jag är redan som jag *något fullständigt bestämt, är ett detta.* »Jag» är ej ett bland de särskilda jagen, utan är absolut unikt; ingenting annat än jag är detta enkla jag själv.

När jag insättes i ett omdöme, som anger närmare bestämningar, måste jag ta med förhållandet till my:na. Då de i mig inneslutna my:na reflekteras som hörande till mig, gäller frågan hur de i verkligheten bestämma mig. Då måste deras tidlighet uppmärksammas, emedan den nödvändigt framträder i varje medvetande. Blir jag predikat i ett omdöme, som bestämmer något som jag, måste de som tidliga och därmed rumsliga givna my:na komma med som det bestämdas predikater och förbindas med mig. Bestämmes jag som existerande, så blir det omöjligt att bortse från my:nas tidlighet och rumslighet; jag, bestämt som existerande, blir tidligt och rumsligt. Då jag i den naturliga reflexionen uttalar något om hurudan jag är eller bestämmer något som hörande till mig eller mig som existerande, kommer hela den psykofysiska organismen med i spelet.

Jag förändligas vid varje omdöme över det. Det är då fråga om något, jag betraktar för sig utan hänsyn till omdömet om det. Bestämmes jag som absolut, är det fråga om ett visst innehåll, som innesluter absolutheten som ett element, vilket i det omedelbara medvetandet går tillsammans med andra. Jag är alltså icke något för sig utan är sammansatt av element, som

blott vid uppfattningen av dem tillsammans gå ihop till ett enda helt.

Emellertid måste ej alltid i stället för jag som led i ett omdöme träda ett psykofysiskt jag. Något kan nämligen förekomma på olika sätt i ett omdöme. Det kan vara ett led i omdömet, något som bestämmes eller bestämmer. Det kan förekomma som den helhet, hos vilken särskilda momenter sättas i objektiv förbindelse, resp. som ett blott särskilt moment i detta hela. Slutligen kan det förekomma som moment i ett omdömesled eller båda.

Vi taga omdömet: jag känner mig trött. Jag urskiljer hos mina tidliga my:r särskilda trötthetskänslor. Dessa höra till jaget liksom känsloinnehåll och specifika sensationsinnehåll, inordnade i jagenheten under abstraktion från deras tidliga bestämdhet. Härtill kommer den hos my:na urskilda tidsbestämdheten i sällskap med rumsbestämdhet. Allt detta förekommer tillsammans hos trötthetskänslan, som är inramad i en flerhet andra my:r och innehåll. Den är med sin omgivning det yttersta omdömesunderlaget.

I presensomdömet: »jag känner mig trött» insättes en saklig förbindelse mellan jaget och den närvarande trötthetskänslan. Detta förutsätter att denna jämte jag (med inordnade momenter) subjektivt förbindes, varvid jag blir tidligt och rumsligt och därmed ett särskilt jag (64). Det är samma känsla, my:r och innehåll, vari jag ursprungligen urskiljer mig. Men jag kan införliva det tidliga med mig i egentlig mening.

Det finns flera skikt av momenter, som förbindas med det särskilda jaget 1) Ytterst och alltid förbindas med jaget vissa konstanta föreställningsgrupper och innehåll. Dessa bestämma för mig det perdurerande jaget som sådant. 2) I lösare förbindelse med jaget förekommer det närvarande särskilda medvetenhetslivet med känsla och sensationsinnehåll. 3) Trötthetен förbindes relativt löst med jaget men uppmärksammas särskilt.

I det yttersta underlaget är jag urskilt utan att vara förbundet med något tidligt och rumsligt. Därför ser jag mig även i det särskilda jag, som är subjekt i omdömet, och i predikatet, trötthetен, detta utan att »jag» subjektivt eller objektivt förbindes med något rumsligt eller tidligt och så blir ett särskilt jag. (I »jag

känner mig trött» *är jag i verkligheten varken subjekt eller predikat.)*

Jag är med: 1) i det ursprungliga jaget förbundet med de särskilda my:na och innehållen men blott så, att dessa utan all rumslig och tidlig bestämdhet inordnas i jaget. 2) I det förmedlande underlaget och därmed i omdömets subjekt och predikat är samma jag (med inordnade moment) blott urskilt och följer med som bihang utan förbindelse med rumsliga och tidliga momenter. Det kommer så med i den objektiva förbindelsen utan att fungera som vare sig subjekt eller predikat.

På liknande sätt med varje jagomdöme. I varje sådant är jag alltid med, först i underlaget men även i subjektet eller i predikatet eller i båda; det är med i dessa, såvitt fråga är om mina my:r eller mitt psykofysiska jag. Jaget som subjekt eller predikat eller som ett sådant led i subjektet eller predikatet, som kommer med i den objektiva förbindelsen, är alltid tidligt eller rumsligt, och därför kan »jag› aldrig vara subjekt eller predikat eller ett sådant led i dessa, som insättes i den objektiva förbindelsen. Jag är med i omdömesförbindelsen blott på det sättet, att till medvetandet om den objektiva förbindelsen hör *ett intuitivt urskiljande av mig* i underlaget, i subjektet eller i predikatet eller i båda, vilket följer med utan att det urskilda självt insättes i den objektiva förbindelsen.

Jag förmår ej i medvetandet om mina egna my:r fasthålla dem utan att ett jag kommer med. För att kunna hänföras på det psykofysiska jaget kan predikatet »jag» ej vara jag i egentlig mening utan måste hänföras till det psykofysiska jaget, i vilket dock »jag» urskiljes utan att insättas i den objektiva förbindelsen. Det rena »jag» kan ej reflekteras utan är blott föremål för intuitivt urskiljande hos de egna my:na. Det rena jag måste även i reflexionen kvarstå som föremål för intuition, därest det särskilda jaget skall ha någon betydelse. Och såvitt det vid reflexionen förbindes med organismens egna tidliga my:r, ses det omedelbart i det så givna psykofysiska jaget, som därmed blir jag eller du eller han eller hon.

Själva »jag» för sig kan ej reflekteras. Det medvetande, för vilket jag utan vidare är, kan ej reflektera det. *Men det medvetande, för vilket jagmedvetandet finns till, kan reflekteras som medvetenhetsinnehåll.* (Så sker i Hägerströms skrift.) Ett med-

vetande om medvetenhetsinnehållet blir vid denna reflexion ej detsamma som ett medvetande om mig, trots att de i det omedelbara medvetandet om båda gå tillsammans till ett. *Som en given tidlig my går självmedvetandet i medvetandet därom ej ihop med »jag»*. Mitt omedelbara självmedvetande i denna stund är t. ex. i mitt medvetande därom endast en viss kanske nu uppstående my, som kanske i nästa ögonblick undantränges av andra my:r.

Momenterna sammangå i »jag» till ett differenslöst helt. Som ren intuition utan omdöme måste det formella omedelbara självmedvetandet bli differenslöst på grund av enkelheten i dess innehåll. I ett omdöme skulle däremot ej enkelheten hos innehållet föra med sig differenslöshet. Vore »jag» föremål för ett omdöme, vari den objektiva differensen mellan dess momenter sattes, då skulle »jags» enkelhet stå kvar trots all differens, jag skulle bestämma mig som enhet trots differenserna inom my:na. *Men jag är ej föremål för ett omdöme, i vilket objektiva differenser sättas, utan är blott föremål för en intuition, i vilken intet sättes som objektivt utan endast omedelbart uppfattas.*

Momenten kunna ej vara givna i en intuition, som särskiljer. De skulle där ej uppfattas som objektivt samhöriga, sättas som objektivt samhöriga momenter hos en enkel enhet. Hos de i ett medvetande särhållna momenten skulle ingen enhet vara förbunden, man skulle ej hos dem kunna se en identisk enkel enhet. Om det i jag sedda skulle vid analys ej kunna sägas, att därtill hörde en identisk enkel enhet.

Den särskiljande intuitionen kan tänkas fullständigad med ett enkelt subjektivt förbindande av momenten. Man sammanställer dem, så att man ser det ena hos det andra. Hör till förbindandet ett särskiljande av momenten, får man ej en identisk enkel enhet hos dem och kan ej vid analys säga, att till det sedda hör en sådan enhet. Varje subjektiv differentiering måste som avsöndring förfela den till momenten hörande fulla samhörigheten. De skulle ej förekomma rent för ett differentierande medvetande. Det omedelbara medvetandet om momentens form kan blott vara det fullständiga sammanskådandet av dem. Det omedelbara formella jaget måste sakna differentiering inom sig, därför att momenten objektivt sett fullständigt ingå i varann. Därjämte förekommer den enkla enheten fullständigt hos dem alla. Inginge de ej helt i varandra, så måste ett fullständigt inskådande av det

ena i det andra leda till att ett eller alla i något avseende undanträngdes, så att ett fullständigt samgående bleve omöjligt.

Det rena jag själv kan alltså icke förekomma i ett omdöme, endast i en odifferentierbar intuition. Differentieringen av momenten är blott en förberedelse till ett omdöme över jag själv som ett innehåll i jagmedvetandet. *Jaget är till sin natur det ur kunskapssynpunkt lägst stående medvetandet;* det urskiljer ej, fast något finns att urskilja. På liknande sätt är ett sådant hörande av ett tonkomplex, där de enkla tonerna ej urskiljas, ur tonkunskapens synpunkt den lägsta möjliga form av medvetande. Jag är därför ett fenomen, en ofullkomlig förnimmelse, om också det abstrakta självet förekommer däri. Det är därför att ställa saken på huvudet att bestämma det rena självmedvetandet som en kunskapsprincip eller att betrakta den enhet av subjekt och objekt, som utmärker detta formella jag, som filosofiens princip. Och dock är ett sådant betraktelsesätt naturligt. *Medvetenhetsinnehållet »jag» är verkligen det absoluta, fastän på grund av medvetandets ofullkomlighet sammanfört med det tillika uppfattade medvetandet.*

I och med att det formella »jag» är bestämt som medvetenhet in abstracto, som formen för den relation, som medvetandet innebär — är det tydligt att medvetandets relativitet ej strider mot det absoluta som är inneslutet i jag. Hur skall sättet för inordningens möjlighet närmare förstås? Svårigheten ligger dels i my:ns *brist på självvara* genom den tillhörande referensen till ett objekt, dels i den brist på enkelhet, som diskretionen medför. Om my:n inordnas i »jag», synes den genom sin rumsliga och tidliga diskretion upphäva »jags» enkla enhet.

A) När my:n inskådas i jag, förlorar den sin egenskap att hänföras till ett objekt. »Jags» själv och enkelhet upptagas i my:n. I den naturliga självreflexionen bestämmes my:n som till blott i och för mig, som tillhörande själva jaget, ett led i dess inom sig slutna liv. I varseblivningar och erinringar betraktas innehållet som realt i och för sig, oberoende av mitt förnimmande; innehållet finns som förnimmelsens innehåll blott i och för mig, och det finns i sig självt, oberoende av mig. Det sedda huset som innehåll i mitt seende är till blott i och för mig, och det existerar samtidigt oberoende av mig och mitt seende. Och

reflexionen över husets oberoende tillvaro kan själv reflekteras som min reflexion.

I och för sig kan förnimmelsen ej anses hänföra sig till mig själv, men genom att innehållet hänförs till jaget blir det ett led i den totala förnimmelsen, där allt är förnimmelse. Det blir en förnimmelse, och det förnims dock alltjämt i sin särskilda karaktär. Som led i förnimmelsen hänför sig den yttre förnimmelsen i avseende på sitt innehåll på sig själv, är sluten inom sig. Medvetenhetsreferensen som helhet blir en referens till sig själv, inom vilken objektsreferensen faller. Den yttre förnimmelsen omformas så, att dess innehåll blir dess egendom. Förnimmelsen som sådan hänför sig till sig själv. Förnimmelsen refererar sig till ett objekt, men förnimmelsen blir blott ett objekt i den totala förnimmelsen som referens till sig själv. Och liksom den yttre förnimmelsen måste varje my ha sitt särskilda innehåll, som ej är yttringen själv. Reflekteras my:n som till i och för sig, måste innehållet bestämmas som led i yttringen som en helhet och därmed *som ägande dennas form. Och först i denna dess slutenhet inom sig under bevarande av dess särskilda bestämdhet kan yttringen inordnas i jaget.*

Reflekteras medvetandet om de egna my:na, antar medvetandet formen av *medvetandets egen självmedvetenhet.* Den uppfattade my:ns innehåll måste alltid uppfattas även i medvetandet om my:n. Rums- och tidsbestämdheten kan reflekteras både som i sig bestående och som till blott i och för mig som förnimmande den. När jag är medveten om my:n, är jag medveten om mig själv: *i själva objektsreferensen refererar jag mig till mig själv. Den uppfattade my:n betraktas som sitt eget medvetande,* i medvetandet om den betraktas den som självmedveten. Medvetandets direkta riktning på sig självt ter sig alltid för oss som villkor för uppfattning av egna my:r. Och först genom att my:n bestämmes som sitt eget självmedvetande, kan den hänföras till jaget.

Skall självmedvetande bli av, så räcker ej den blotta slutenheten inom sig, utan det i medvetandet tänkta självet måste inträngа i själva medvetandet och yttra sig med specifik medvetenhetsform, bli my:ns egenskap att vara till för sig. Först härmed är självet verkligen intänkt i my:n, vilket är nödvändigt för att den jagstridiga bestämdheten skall bortfalla och inordning

i det oreflekterade jaget kunna ske. Vid reflexion över my:n som min betraktas den som ett själv utan att förlora sin särskilda bestämdhet. Medvetenhetsinnehållet äger medvetandets bestämdhet utan att så uppfattas, och my:n är till blott för sitt eget medvetande. Självet är medvetandets i-sig-självt-vara och dess för-sig-självt-vara. Vore my:n blott för-sig-självt-vara, då skulle den ej vara bestämd till sitt särskilda innehåll. Vore den blott i sig-själv-vara, skulle den aldrig som medvetande ha öppnat sig för självet. I förra fallet vore den ej medvetande om ett objekt, i senare fallet kvarstode den jagstridiga bestämdheten!

Känsloinnehåll och säregna sensationsinnehåll reflekteras liksom varje innehåll såsom tillhöriga jaget just som det inordnade medvetandets innehåll. De refereras till jaget genom förmedling av det till jaget hänförda medvetandet om dem; de hänföras till jaget, *i dess erfarande av dem,* som direkta bestämdheter hos medvetandet om dem. (När jag reflekterar mig som sorgsen, *tillhör sorgen mig i min erfarenhet av den.)* De få direkt, utan hänsyn till sin karaktär att vara det uppfattade, del av medvetandets självbestämdhet eller av det däri inlagda jaget.

Redan i det omedelbara jagmedvetandet ses självet in i my:n, som blir ett helt, i vilket det uppfattade inordnas. Medvetandet blir ett slutet helt, i vilket den specifika innehållsbestämdheten inflyttas. Objektsreferensen ingår i medvetandet som helhet. *I my:n ses medvetandet, den blir sitt eget medvetande. Känsloinnehåll och specifika medvetenhetsinnehåll ses vid reflexionen direkt in i medvetandet, saken ses direkt i my:n,* det uppfattade ses här ej i medvetandets helhet. Vid my:ns inordning i jaget går dess självmedvetande och slutenhet tillsammans med det formella jaget och ger det en ytterligare bestämdhet.

(Utan förbindelse isärhålles jagenheten med inordnade my:r samt my:ns objekt. Jagenheten själv är isärhållen från sin my, de sammanflyta ej. Förutsättningen härför är att jagenheten själv kommer in i my:n, som blir en total enhet, i vilken objektet ses. Genom att jagenheten ej sammanflyter med my:n, kommer både dess objekt och enheten själv till sin rätt.)

När nu existensen i abstraktionen blir ett själv, breder sig dess bestämdhet ut över det verkliga medvetandet, som blir sitt eget medvetande (medan objektsreferensen ingår i medvetandets helhet). Självet breder sig ut över my:n som helhet, och det isär-

hållna objektet förbindes med den så, att objektet får den isärhållna my:ns bestämdhet men likväl förblir objekt, och my:n blir ett totalt medvetande, inom vilket objektet faller, fast my:n alltjämt är ren från varje objektsbestämdhet. Det totala medvetandet är verkligt medvetande genom att innesluta objektet; och det är inom sig slutet medvetande genom att my:n ändå hålles isär från objektet. Medvetandet om det inneslutna objektet fordrar ett direkt medvetande om *objektet rent för sig;* med detta objektsmedvetande bildar medvetandet om my:n ett enda medvetande. Objektet i sig får ej vara förbundet med my:n, det måste hållas i sär från objektet i medvetandet, skjutas ut ur förbindelsen och förekomma rent för sig. 1) Objektet måste hållas i sär från my:n i själva förbindelsen därmed, men det ses vid förbindelsen i my:n som ett totalt medvetande. 2) Det måste isärhållas från objektsmedvetandet i förbindelsen själv och förekomma rent för sig jämte förbindelsen.

Hur mycket jag än ser det förnumna som medvetenhetsinnehåll, kvarstår alltid något som jag ser för sig, utan referens till medvetandet. T. o. m. i den rena fantasien står objektet alltid på något sätt kvar i sin egendomliga gestaltning.

I känslan erfares alltid innehållet direkt, trots att det erfarna innehållet subjektiveras i självmedvetandet. Förbindelsen med medvetandet blir möjlig genom särhållandet, den innebär my:ns förvandling till självbestämdhet med bibehållande av dess särskilda innehåll, vilket är förutsättningen för dess inordning i »jag själv». *Objektet måste utskjutas ur jaget för att my:n skall kunna ses i mig.*

Genom att det rena objektet skjutes undan och aldrig sättes i relation till my:n kan denna te sig som en helhet. Nu är det samma objekt, som är led i helheten och som är objekt för sig. Den verkliga my:ns enhet nödvändiggör *att förbinda medvetandet som helhet med objektet i sig, utan att objektets utskjutning omintetgöres.* Medvetandet finns dels som ren helhet, med objektet endast utskjutet; denna rena totalitet är nödvändiggjord av den ursprungliga förbindelsen mellan självet och my:n.

Dels finns medvetandet som en genom objektet som sådant påverkad helhet, vilken förbindelse är nödvändig på grund av föremålets enhet. Förekomsten på förra sättet är villkor för den

på andra sättet, emedan medvetandet annars skulle sakna all helhet.

Förbindelsen sker så, *att objektet som rent objekt ses hos medvetenhetsinnehållet, och detta som led i medvetandet ses hos objektet.* Därmed inskränkes medvetandets slutenhet inom sig genom referens till det rena objektet, och objektet inskränkes genom att det självt blir ett led i medvetandet. Det jag, vari my:n inordnas, får sin slutenhet inskränkt, i det jaget blir bestämt av objektet. Det rena objektet och det totala medvetandet kunna så förbindas subjektivt.

När jag reflekterar över my:n i förhållande till objektet, ses my:n som till i och för sig, som sitt eget medvetande, samtidigt som my:n och jaget ses bestämt av objektet med egen verklighet. T. o. m. fantasiföremålet och känslan måste anknytas till den som verklig antagna världen; de måste förläggas till ett objektivt rum och en objektiv tid, som tillhöra denna värld. Föremålet har en utåtvänd sida, som ej har med medvetandet att skaffa, och en inåtvänd, som är det rena inom sig slutna medvetandets eget innehåll, föremålets *bild*. Grundvalen för sidornas förbindelse är, att momenten äro särhållna hos ett och samma.

Den reflekterade my:n bestämmes som existerande oberoende av sitt eget medvetande och referens till en objektiv verklighet. Å andra sidan ses den som jagets självmedvetande. Vid reflexion över medvetandet om mig själv utan vidare ses medvetandet dels som en form för jagets slutenhet, och dels ses det uppfattade jaget som tillhörande en objektiv, av uppfattningen oberoende tid. När det för sig fasthållna objektet reflekteras, användes existensbegreppet, och därmed *spränges identiteten mellan subjekt och objekt. Jaget och självmedvetandet gå isär,* jag i medvetandet om mig är ej längre det som existerande uppfattade jag, det senare har till innehåll my:r, som äro oberoende av medvetandet om dem. Jaget som det generella blir då en tom formell enhet, inom vilket söndring råder mellan medvetandet om my:na och dessa själva. *Som söndrat blir »jag» ett ändligt* och *särskilt jag*, här saknar självmedvetandet jagets slutenhet och faller isär från jaget, som blir en formell enhet. *Jaget och ändligheten utesluta varandra.*

Den subjektivistiska filosofien har sitt naturliga underlag i den ursprungliga reella jagintuitionen. Då endast föreställningen

själv finnes i mig, så är den också det enda, som är mig givet, objektet självt är tillgängligt endast i föreställningen, och då man betraktar objektet i sig, abstraherar man från jaget, till vilken det dock hör som led. I den ursprungliga jagintuitionen är medvetandet givet som helhet, i det man ser in jaget däri genom att inskjuta objektet som sådant. Subjektivismen tar denna medvetandets totalitet till princip och bestämmer det utskjutna objektet som en blott abstraktion ur det hela, ur medvetandet. Åsikten är logiskt orimlig, då *objektet självt förutsättes för att medvetandet skall kunna bestämmas som det hela:* reflexionen måste uppta det förutsatta objektet som sådant, när den bestämmer medvetandet som det hela. I jagintuitionen själv hålles detta isär från medvetandet så att det ej påverkar dess totalitet.

Finns varje objekt blott som förnummet, så måste därtill höra det tidliga, särskilda jaget. Tiden måste hänföras till det objekt, som blott kan vara led i medvetandet. Det tidliga och objektiva jaget måste skiljas från det jag, i och för vilket allt objektivt är, från jag själv, som ej står i samma förhållande till det objektiva och tidliga jaget som till allt annat. I detta måste jag se mig själv; vid reflexion måste jag bestämmas genom det tidliga jaget. Jag, i och för vilket all objektiv verklighet är, måste bestämmas genom ett led i denna verklighet! Det subjektiva jag måste bestämmas genom det objektiva självt, det faller i en objektiv tid, därmed som hörande till det fysiska alltet. Jaget som den subjektiva helhet, i vilken det objektiva är ett led, är självt ett led i det fysiska alltet.

Vid reflexion måste det subjektiva jag bestämmas som existerande. Jaget som den existerande subjektiva helheten blir ett objektivt led i samma helhet.

B) My:nas tidliga och rumsliga diskretion synes upphäva den enkla enheten hos det jag, vari de inordnas. Differensen mellan my:na synes upphäva deras inordning. Men nu hänför sig den kvarstående differensen endast till deras innehåll. Inordningen blir möjlig genom att jags enkla enhet ej fullständigt ses hos den enskilda my:n, den ses ej *hos referensen till objektet.* Det blotta isärhållandet av my:nas objektiva bestämdhet är *blott en brist på enhet* hos de särhållna, den insätter ej något uteslutningsförhållande mellan dem. Det kan därför blott hindra att resultaten inskådas i my:na, såvitt det gäller deras objektiva

sida. Då känslor och sensationsinnehåll inordnas i jag just i dess medvetande om dem, följer även med deras inordning, att de hållas isär från all rumslig och tidlig bestämdhet.

När jag reflekterar mig som perdurerande i mångfalden av växlande tillstånd, är jag given både före och efteråt. Det konkreta föregående jag ingår i det genom »efteråt» bestämda jaget, som består i sig oberoende av det eftervartannat-vara, som tillika bestämmer det. Det är både tidligt och otidligt. Genom att det otidliga jag urskiljes hos de tidliga my:na, blir enheten hos dessa förbindelseledet mellan deras tidlighet och otidlighet. De växlande tillstånden hänföras till jaget som både tidligt och otidligt. Det perdurerande jag blir deras bärare, de reflekteras i sin tidlighet som otidliga.

Samma förklaring gäller för rumsjaget. Den naturliga reflexionen lokaliserar jaget och fattar det som detsamma i olika rumsdelar: det bestämmes i sin rumslighet som orumsligt: de rumsligt skilda tillstånden inordnas i »jag» som identiskt i sin rumslighet, varmed det i sin rumslighet upphöjes över rummet.

Reflexionen förändligar jaget. Vad förmedlar vid det i sig självt individuella jags generalisering till ett jag ö. h., som individualiseras genom rum och tid? Det förmedlande är medvetandet som till natur varande en blott generell bestämdhet hos de enskilda my:na. Varför lokaliseras jag just till det i varje fall medvetna väsendets egen fysiska organism? My:n måste förläggas dit, *för att en sammanhängande erfarenhet skall bli möjlig.* De särskilda sensationsinnehållen lokaliseras i samma moment, vari de äro givna, till organismen eller delar därav. Då innehållet är detsamma, förlägges även jaget till organismen.

Det till andra överförda jaget individualiseras blott genom rum och tid. De synas ej i sig själva vara individuella.

Summa. De my:r, man uppfattar i jagmedvetandet, äro den psykofysiska organismens för den själv tillgängliga my:r. De hänföras i jagmedvetandet till en självständig verklighet, jag själv i formell mening. När de så hänföras, betraktas de som inhärerande hos en ändlig självständig verklighet eller en självständig verklighet, som på grund av my:nas nödvändiga temporalisering och därmed följande lokalisering måste förläggas till rum och tid.

Refererandet föranleder *motsägande omdömen* om my:n, och därför finns det i själva verket inget jag, hos vilket my:na skulle inhärera!

Avvikande förklaringar av jaget.

Kunskapsteori. A) Det finns medvetenhetsinnehåll, som icke ha sinnlig betydelse, så att de kunde bestämmas som direkt uttagna ur det sinnligt givna. Ett sådant fall ha vi i vårt medvetande om ett kausalt förhållande, ett nödvändigt sammanhang i skeendet. Denna nödvändighet kan ej härledas ur det givna självt. Där finner man endast post hoc, ej propter hoc. Även fallens upprepning ger endast ett post, såvitt man ej redan har antagit ett nödvändigt sammanhang i förloppet ö. h. I det faktiska tidliga medvetandet om kausalitet förekommer alltså ett icke-sinnligt innehåll (varmed ej är sagt, att detta skulle stå i förbindelse med en icke-sinnlig värld l. dyl.).

Ett annat osinnligt medvetenhetsinnehåll är *självständigheten eller slutenheten inom sig, självvarat.* Detta är utsägbart om vilket tänkbart föremål som helst. Detta måste alltid *vara något, ha sin egendomliga bestämdhet,* varigenom det kan avskiljas från varje annat. Det är detta bord o. s. v. *Det som skiljer sig från varje annat är ett själv. Som med sig identiskt eller från allt annat skilt hänför sig varje tänkbart föremål till sig självt.* Självet är givet i varje bestämmande av något som i sig självt varande från annat skilt och därmed som enkelt. Enkelhet innebär frånvaro av uteslutningsförhållande; det enkla innehåller ingen uteslutning inom sig och står ej i uteslutningsförhållande till något annat; det vore då ej slutet inom sig. Genom att utesluta annat kommer saken i relation till annat som yttre, och självet är då ej enkelt. Och det enkla är då ej det absoluta, detta saknar fullständig bestämdhet och kan alltid bestämmas genom något yttre, som uteslutes. *Självets enkelhet innebär både odelbarhet och oindelbarhet, individualitet.* Det är absolut enkelt och därmed individuellt; och det absolut enkla och individuella är som sådant ett själv. *Vore det ej slutet inom sig, vore det obestämt och saknade individualitet.* Endast självet är i absolut mening enkelt.

Det står dock ej i uteslutningsförhållande (uf) till den särskilda

verkligheten, så att denna vore yttre för det. Ej heller står den särskilda verkligheten i uf till självet; då skulle den särskilda verkligheten sakna ett själv, vara ingenting, sakna egendomlig bestämdhet. Den kunde ej anses vara i och för annat, som grundade och upprätthölle dess realitet: för att kunna bestämmas som till för annat måste den *ha just detta till sin egendomliga bestämdhet, äga ett själv.* Den verklighet, från vilken självet på något sätt är uteslutet, saknar ej därför helt ett själv: den äger ett begränsat själv och skulle därmed stå i uf till något annat, det begränsande, vilket upphävde dess självvara.

Den särskilda verkligheten kan ej vara immanent i självet som dettas bestämning; då hörde uteslutningen till självet. Den måste vara skild från självet och dock ej utesluten därifrån. Det måste vara fråga om *differens utan uteslutning.* Det, som är i uf, kan självt ej uppgå i det uf, till vilket det hör, utan måste alltid ha en egen bestämdhet, till vilken som sådan uf ej hör; eljes finnes intet, som stode i förhållandet.

Självet och realiteten höra samman. *Något är blott som ett visst, från annat skilt, eljes föreligger ingenting. Realiteten är som sådan ett själv, och till självet hör realiteten, dessa begrepp visa över på varandra.*

Omdömet insätter alltid en differens mellan sakligt skilda momenter. Om A och icke A sättas förhanden vart för sig i sin egen natur, sättas de ej i något sakligt differensförhållande utan hållas endast isär, så att de ej sammanflyta. Talskillnaden mellan dem uttrycker ej någon saklig differens; eftersom ettorna äro varandra kvalitativt alldeles lika, består den numeriska skillnaden blott i att de talbestämda föremålen falla inom varandra uteslutande sfärer av samma kontinuerliga medium. *Det sakligt differenta kan ej stå i uf;* talar man om flera sakligt differenta, så stannar man vid det abstrakta särhållandet och söker dock sätta de differenta i förhållande till varandra. För att ej tänka dem särfallande insätter man då ett sinnligt differensförhållande, talförhållandet, som är främmande för den verkliga differensen själv. Denna förberedande betraktelse blir nödvändig på grund av medvetandets behov att fortgå genom abstraktion men bortfaller av sig självt, då man går över från den abstrakta uppfattningen till den konkreta.

En i omdöme utsagd saklig differens innebär ej något

ömsesidigt upphävande av rent saklig natur, så att det enas eget vara innebure det andras ickevara. *Då skulle det ena förinta det andra;* man kan ej tala om differens, där det ena ledet intet är. Ej heller kan differensen betyda ren avsöndring utan beröring; en sådan är intet förhållande alls.

Det sakliga differensförhållandet är bestämt av sakens egen natur, den sakliga differensen mellan A och icke-A är bestämd av vartdera begreppet självt; den består blott i att det ena föremålet i sin självständighet, sitt självvara, skiljer sig från det andra; de falla ej isär, falla ej utom varandra. Självdifferentierandet måste som sådant vara ett förbindande; utan förbindande finns intet förhållande alls. Skiljandet kan blott tänkas som ett enhetligt fasthållande av de momenter, som skiljas. Då nu skiljandet är ett av de sakligt differenta, måste det sakliga skiljandet bli ett förenande av det andra med det. Och förenandet måste vara ett särhållande, det är ett förenande blott i den meningen, *att det ena fasthåller sig självt och det andra i ett enhetligt särhållande.*

Den enkla enheten är ej differens, men det som är enkelt har inom sig sakliga differensförhållanden(! !), och dess enkelhet själv är blott ett från andra skilt moment. Ett blott distingerande upphäver ej den enkla enheten (vilket däremot särhållandet gör).

Vårt medvetandes ofullkomlighet i uppfattningen av verkligheten yttrar sig i att det ej fullständigt sätter momenten hos det givna i förbindelse med varandra. *Vetenskaplig uppfattning* uppstår, när vi på något sätt insätta sammanhang mellan skilda momenter, så att detta sammanhang infogar sig som led i ett förutsatt totalt sammanhang. Fasthåller det ofullkomliga medvetandet in abstracto bestämningar hos ett och samma och uppfattar det dem endast i den förbindelse, som är given med att de *uppfattas hos samma föremål,* så ser man saken från olika »sidor». Denna abstrakta betraktelse är en förbetingelse till en förbindelse av dem i deras egenartade natur.

I fråga om sinnliga föremål kunna de skilda sidorna objektivt sett anses äga motsatta bestämdheter; i ett uf i rum och tid upphäva ej de motsatta sidorna varandra som bestämdheter hos ett och samma. Att de insättas i uf innebär rent av ett verkligt förbindande av dem i deras skiljaktiga natur genom den enhetliga rums- eller tidsformen. Just därmed kunna de skilda sidorna

reflekteras som tillhörande ett och samma. Den egentligt abstrakta sidobetraktelsen upphör därmed.

Är däremot någon av de motsatta bestämdheterna hos de abstrakt fasthållna sidorna ej av sinnlig natur, *kan den ej inordnas i rummets och tidens former,* den kan ej insättas i ett uf, för vilken rum eller tid utgör enheten. För att reflekteras som bestämningar hos ett och samma måste bestämdheterna direkt förenas med varandra. Därmed måste försöket att så förbinda dem leda till motsägelse och är objektivt sett vilseledande. Motsatsen inkommer här genom att, på grund av uppfattningssättets ofullständighet, någondera sidan förbindes med ett tredje element, vilket beror på det abstrakta fasthållandet av sakens bestämningar och gör, att de två sidorna upphäva varandra som bestämningar hos ett och samma.

Hos varje medvetande kan en totalitet av momenter vara förbunden så, att det ena och det andra uppfattas på samma gång. Något helt annat är förbindandet av de uppfattade momenten i deras objektiva karaktär. *Då förekommer i det uppfattade självt en enhet i dess momenter, vilken själv är föremål för medvetande.* I förra fallet åter betecknar sammanfattningen icke förhandenvaro av någon enhet i det uppfattade, utan det är endast fråga om en enhet i medvetenhetsreferensen till alla uppfattade momenter. Därför *står tillvaron av oförbundna momenter i ett medvetande ej i strid* med medvetandets enhet. Medvetandet måste hålla isär även objektivt samhöriga moment för att kunna i omdömet sätta dem i objektivt förhållande till varandra. Jag skulle ej i ett omdöme kunna utsäga, att blomman har en viss färgbestämdhet, om jag ej i ett medvetande kunde fasthålla såväl färgen som blomman in toto, utan att därför båda falla samman. Säger jag: detta är en häst, så måste det individuella föremålet och hästbegreppet som allmänna föreställningar vara givna i ett enda medvetande och givna på sådant sätt, att de ej flyta samman till en differenslös massa. Ett sådant abstrakt särhållande är en förbetingning för varje omdöme.

Något kan på olika sätt förekomma i ett omdöme. Det kan vara led i omdömet, något som bestämmes eller bestämmer, det kan vara den helhet, hos vilken enskilda moment sättas i objektiv förbindelse, eller ett blott urskilt moment i det hela. Slutligen kan det förekomma som moment i ett led eller i båda. I

synbilden »denne gosse springer» urskiljes subjektet-gestalten, som förbindes med begreppet eller allmänföreställningen genom att vissa bestämdheter utmärkas. Individualiseringen sker genom att man betraktar gestaltens rumsbestämdhet. Predikat är begreppet (allmänföreställningen), som i omdömet förbindes med denne gosse. Hos den totala synbilden urskiljes det, som i omdömet förbindes som subjekt och predikat. Underlag för omdömet är så den totala synbilden, men även enheten av »denne gosse» och springandet, vilken enhet är given genom att det ena inlägges i det andra. Redan i »denne gosse» ha vi en objektivt bestämd förbindelse av den likformiga gestalten, den likformiga kvaliteten och gossebegreppet, men förbindelsen är ännu ej bestämd som en objektiv samhörighet, den har ännu ej övergått i ett omdöme. I »denne gosse» innesluter detta-varat realitet, men det reella bandet mellan momenten är ej reflekterat, bandet finns genom att det ena momentet är inskådat i det andra, men *först i omdömet tänkes, att här finns ett reellt, ett i saken själv liggande band.* I förra fallet är det medvetandet, som förbinder genom att det ena momentet ses in i det andra, i andra fallet *uppfattas en objektiv förbindelse just som objektiv. Medvetandet förbinder ej i omdömet som sådant utan uppfattar endast en förbindelse. Dess eget förbindande är blott en förberedelse för denna uppfattning. Gränsen mellan den subjektiva förbindelsen och omdömet är ytterst vag,* men de två ha principiellt en olika innebörd.

»Denne springande gosse» utgör övergångsledet mellan det ursprungliga underlaget (den totala synbilden) och själva omdömesförbindelsen. »Denne gosse» är dels ett hos det ursprungliga underlaget urskilt moment, som är subjektivt förbundet med andra moment, och dels ett led i omdömesförbindelsen, nämligen dess subjekt.

Vid en blott utredning av det seddas bestämningar kan ett omdömesunderlag som helhet bli led i ett omdöme. I »detta är en springande gosse» är »detta» underlaget självt, individualiserat genom lokaliseringen. I »denne springande gosse springer»(?) övergår man analytiskt från en blott subjektiv förbindelse av momenter (denne springande gosse) till medvetandet om en objektiv förbindelse; subjektet bestämmes som det sammanska-

dade hela av momenterna, som det sekundära omdömesunderlaget. Allt detta återkommer vid jaguppfattningen och jagomdömet.

B) Ett medvetet jag måste redan vara givet för att jag skall vara medveten om mig själv i värde — och viljemedvetandet. Därför måste jag vara primärt given i de egna my:na i förhållande till viljan och värdet. Verksamhet innebär kausalitet, relation mellan orsak och verkan; »jag» blir då givet blott i ett omdöme, som uttrycker nödvändigheten av en viss relation, ej underlag för ett jagomdöme. Bestämmes verksamheten som jaget självt, så kommer detta att som orsak stå i nödvändig förbindelse med sig självt som verkan, och jag-verkan måste skiljas från jag-orsaken. Man säger, att kausalrelationen är given i en känsla, en verksamhetskänsla. En sådan synes omöjlig. (Denna kritik modifieras år 1917).

Åsikten beror på att våra rörelsesensationer äro förhanden vid viljemedvetandet och tagas för en verklig upplevelse. Då deras innehåll konstant är med i det omedelbara jagmedvetandets innehåll, tas detta medvetande självt för en aktivitet och dess innehåll för en känsla.

Det formella jag är för denna uppfattning analyserbart och begripligt endast genom omedelbar upplevelse, det är enkelt och därför en känsla. Men för det reflekterade självmedvetandet har det formella jag ett flertal bestämningar, och då måste det formella jag i omedelbart självmedvetande vara bestämbart!

Enligt en annan åsikt äro jag och självmedvetandet detsamma. Då blir jagmedvetandet ett medvetande om självmedvetandet, och man råkar in i ändlös regress. Självmedvetandet skall bestämmas så, att ett reellt något är medvetet om sig självt i sina egna medvetenhetsakter. T. o. m. om detta vore möjligt, kvarstår frågan, hur medvetenhetsinnehållet blir just jag själv. Frågan om möjligheten att föreställa en identitet av subjekt och objekt återgår på frågan om möjligheten att föreställa ett som medvetande självständigt medvetande. Identiteten innebär, att hos objektet även framträder objektets medvetande.

Man anmärker, att det o. s. blir ett tänkande, att man eljes skulle *använda begrepp utan att tänka,* att begreppet förutsätter jämförelse och abstraktion. *Men genom abstraktion och jämförelse uppkomma blott empiriska begrepp,* vilka inhärera hos den särskilda, i erfarenheten givna verkligheten som sådan.

Begrepp som självvara eller självständighet ha självständig verklighet gent emot särskilda empiriska verkligheter, denna deras självständiga verklighet är villkor för varje förbindelse mellan existensen och det särskilt givna. *Begreppet har sin egen realitet och framträder lika omedelbart för medvetandet som bordet för sinnesåskådningen*(!!!).

Det är ingen våldsam abstraktion, när rumsformen fasthålles för sig eller ovillkorligt abstraheras som hörande till våra sinnesåskådningar, så vitt vi fasthålla någon sida av deras innehåll, t. ex. föremålets form. Vi fasthålla så medvetenheten för sig utan sammanflytande med dess momenter eller med den själv som helhet. Från medvetenheten hålla vi isär blott sådant, som skulle inkräkta på medvetenhetens enkelhet. Det absoluta blir här till för medvetandet blott på grund av det abstrakta särhållandet av det relativa verkliga medvetandet, till vilket det objektivt sett hör; det absoluta är här blott form för medvetandets referens till ett objekt.

Självet och medvetenheten ha nu endast ordet gemensamt, deras generiska samhörighet är ett blott sken, uppkommet genom att medvetenheten abstrakt fasthålles för sig, varmed differensen från den enkla enheten bortfaller för det fasthållande medvetandet. När därefter dess relativa natur reflekteras, kommer den att te sig som en blott restriktion av den enkla enheten. På samma sätt har man i filosofien sammanfört det enkla varat (varat som genusbestämning) med realiteten själv, som i sitt självvara är oindelbar. Den allmänna *egenskapen att vara till,* vara i mening av förekomst i den sinnliga verklighetens sammanhang, blir, när man abstraherat från all sinnlig bestämdhet, genom sin abstrakthet enkel och flyter därmed samman med den självständiga, oindelbara realiteten. När därefter dess modifierbarhet reflekteras, blir denna *en relativitet hos enheten,* som tillika är självbestående i sin självständighet och oindelbarhet, eller också bevarar sin självständighet på det sätt, att den tänkes modifiera sig själv. Sammangående mellan modifikationen och självet är ett uttryck för det uppfattande medvetandets behov att abstrakt fasthålla momenten i det objektivt samhöriga; det är alltså en följd av medvetandets ändlighet.

Man fattar ibland jagenhetsmedvetandet som medvetande om det kausala sammanhang, som finns dels mellan det föregående

och efterföljande medvetenhetslivet, och dels mellan samtidiga my:r. Sambandet mellan my:na är blott en betingelse för jagenhetsmedvetandet. Ej ens det perdurerande jag uppgår i de konstanta föreställnings- och känslogrupperna eller medvetenhetslivet i det hela. Medvetenhetslivets inre slutenhet innebär dess punktualisering till ett identiskt medvetande, som i det konkreta medvetenhetslivet ser sig självt. Och sammanhanget mellan my:na kan vara kausal förbindelse blott när det är givet i ett omdöme, vilket det omedelbara jagenhetsmedvetandet ej är. Det kausala sammanhanget framträder ej som ett slutet helt. Hela mitt medvetna liv inordnas ovillkorligt i det allmänna skeendet. Som tidligt måste det infogas i en yttre situation, som anknytes till min kropp. När my:na förläggas till en objektiv tid, måste deras eget ofullständiga sammanhang utfyllas med fysiska verkligheter, eljes kan tiden själv ej föreställas. Utan den oavbrutna fysiska verkligheten har jag ingen föreställning om den objektiva tiden själv. Alla tidliga företeelser och även de tidliga my:na måste inordnas i den fysiska verkligheten som allmän ram. För den naturliga reflexionen framställer sig alltid jaget som betingat av fysiska förhållanden i och med att det tidliga medvetna livet inordnas i kroppen. Bristen på slutenhet följer av denna inordning, som själv är villkor för uppfattningen av medvetenhetslivets tidlighet. Det tidliga medvetandet kan ej förklara innehållet i jagenhetsmedvetandet.

Det enkla jag finns ej i tidsformen. Men inom det otidliga jag falla alla leder; det *skänker sin egen otidlighet åt sin egen tidliga bestämdhet,* gör den till en relativt sluten enhet inom sig.

Man betraktar ofta jagenhetsmedvetandet som medvetandets tidliga men relativt enkla enhet, som är medvetenhetslivets verkliga bärare; särskilt framträder viljan som den självständiga kraften, självslivet är väsentligen vilja. Denna enkla bärare är dock en särskild enhet jämte andra, den är ej individualiserad som enkel enhet utan endast genom andra bestämdheter. Men det formella jag är redan som sådant individualiserat och behöver ingen särskild individualisering eller temporalisering härför. En tidlig enkel enhet innesluter oändlig uppdelbarhet, och självenheten måste betraktas som ett själv, om jagenhetsmedvetandet skall kunna förklaras. Ett begränsat själv är en omöjlighet. Men åskådningen föranledes av att vi i självmedvetandet fram-

träda som tidliga, relativt enkla jagenheter, som tidliga och därmed ändliga personer. Då blir det naturligt att fatta självmedvetandet som den ändliga personens medvetande om sig själv.

Av samma anledning resonerar man ofta i filosofien: jagenheten eller den personliga enheten är ej som sådan ändlig, men samma väsen, som är person, är tillika tidlig. Blott inom denna sida, som i abstraktionen måste skiljas från själva personligheten, faller ändligheten. Oändlighet och ändlighet upphäva ej varandra, ty de falla inom abstrakt urskiljbara sidor av väsendets tillvaro.

Åskådningen går tillbaka på självmedvetandet, som genom att betraktas för sig blir en enkel enhet, som går tillsammans med det i samma medvetande givna självet. Detta ger medvetandet om my:n, sedd i mitt verkliga medvetande; å andra sidan ser jag hos samma medvetande en viss tidlig och rumslig bestämdhet. Till my:n som organismens objektsreferens hör intet uteslutningsförhållande, men my:n själv förekommer i uf:n. Fasthållen in abstracto blir my:n ett med det enkla självet och därmed motsatt rumslighet och tidlighet. Därmed blir det möjligt att hos medvetandet urskilja motsatta sidor utan möjlighet att insätta dem i ett rumsligt och tidligt uf.

Jag ser i det ursprungliga självmedvetandet mig för sig, tidlighet och rumslighet för sig hos det tidliga och rumsliga medvetandet. I det sekundära självmedvetandet *ser jag jaget självt tidligt och rumsligt*. De motsatta bestämdheterna uppfattas i det ursprungliga självmedvetandet hos samma konkreta my. Påstår man att den motsatta bestämdheten objektivt gäller om ett och samma från olika synpunkter, gör man medvetandets *brist på förbindelse* till bas för en objektivt giltig förbindelse. Man gör urskiljandet av sidor med motsatt bestämdhet hos det konkreta medvetandet till princip för deras objektivt giltiga förbindelse. Man hänvisar helt enkelt till medvetandets förmåga att hos ett och samma särhålla bestämdheter, men man visar ej möjligheten av en saklig förbindelse av motsatta hos ett och samma.

Hegel erkänner, att det ändliga jaget är antinomiskt, när det bestämmes som en relativt självständig och enkel enhet, som är medvetenhetslivets bärare. Det begränsade jaget är möjligt, därför att de motsatta momenten ingå i en högre enhet, där de finnas uppbevarade, fast tillika upphävda i sin motsats. Det

absoluta jaget kan först så bestämmas som fullständigt bestämt, emedan det endast genom att förbinda det ändligas grundmotsats i sig blir därav fullt bestämt. Skall nu det begränsade jaget med sin inre motsats negeras i det absoluta jaget, så måste det som sådant redan finnas där; det måste sättas som förutsättning för sin egen negation.

Andra tänkare skilja på väsendet som fullständig och fenomenet som bristfällig verklighet. Det begränsade jagets motsats angår ej den egentliga verkligheten. Det begränsade jagets verklighet är motsägande blott såtillvida, som det lider brist på verklighet: denna brist på verklighet betraktas själv som verklighet! Det finns sådant, som brister i verklighet, en brist på verklighet är själv verklig. (H—m: bristen på verklighet hos det begränsade jaget innebär, att det ej finns något begränsat jag.)

Vissa filosofer hävda det ändliga jagets verklighet på grundvalen av självmedvetandets faktiska tillvaro som inre erfarenhet. Här lamslås eftertanken av den subjektiva omedelbarhet, den evidens, som självmedvetandet har; man fortgår ej efter objektiva grunder utan stannar vid det subjektivt omedelbara, det påtagliga.

Somliga tänkare lyfta i reflexionen jaget över alla rumsliga och tidliga bestämningar, de tro sig kunna bestämma jaget eller självmedvetandet som absolut och i sin absoluthet existerande. Det är tvivelaktigt, om man då verkligen *har* abstraherat från alla ändliga bestämningar. När det formella jag själv reflekteras, kommer nödvändigt hela den psykofysiska organismen med i spelet.

Jag är blott ett visst medvetenhetsinnehåll, det där innesluter absolutheten som ett innehåll, som i det omedelbara självmedvetandet går tillsammans med andra. *Vid varje omdöme om »jag» förändligas detta. Absolut är det blott, när jag ej riktar mitt medvetande på det. Det är därför icke något för sig utan upplöses vid reflexion i elementer,* som blott vid uppfattningen av dem gå tillhopa till ett enda helt. *Jaget är något blott subjektivt, en uppfattning utan sakligt underlag.* Analysen uppdelar jaget i reala momenter, självet, medvetenheten o. s. v.; bristen på differens mellan momenten tillhör uppfattningssättet, ej det uppfattade. *Jaget förklaras ur medvetandets ändlighet, ej ur dess egen absoluthet.*

Det leder ej till cirkel, om man betraktar jagheten som till-

hörande den ofullkomliga uppfattningen av medvetandet. Till varje omdöme hör ett abstrakt särhållande av de moment, som sättas i objektiv förbindelse. Medvetandet kan i varje fall på grund av sin abstrakthet ej fasthålla tankeföremålet i hela dess bestämdhet utan måste ensidigt reflektera blott över en viss sida eller vissa bestämdheter.

Det omedelbara självmedvetandet är roten till antropomorfism, all religiös världsbetraktelse, all subjektivism inom filosofien. Allt hävdande av subjektets absoluthet har sin grund i den absolutifiering av medvetandet, som självmedvetandet vållar. Medvetandet framträder med två sidor, dels som ett inom sig slutet helt, som något absolut, och dels som osjälvständigt. Det förra försåvitt det för mig är ursprungligen givet som mitt och alltid som inhärerande hos ett jag. Det senare, såvitt det vid reflexion måste tänkas som refererande sig till något, som ej kan vara medvetandet självt, och dessutom självt temporaliseras och därmed lokaliseras.

Idealismen fattar vid sitt försök att lösa denna antinomi endera sidan som blott fenomenell eller subjektiv. Men att betrakta medvetandets ändlighet som subjektiv, som blott till för ett ändligt medvetande, leder till cirkel.

Jagets derivater. Från idén om jaget härstammar idén om *tinget med egenskaper.* Tinget är ett inom sig slutet helt, som uppbär egenskaperna. Till den rumsliga avslutningen hänföres självvarat; naturvetenskapen kräver för verklig tingsbestämdhet fullständig enkelhet hos det rumsligt avslutade, det delbara hänför sig till sina delar, saknar egentligt själv och därmed tingsbestämdhet. Den naturliga reflexionen kräver dessutom perduration, det växlande hänför sig till annat, det perdurerande till sig självt, det är tinget, hos vilket egenskapen inhärerar och som självt fullständigt perdurerar. Rumslig avslutning och perduration beteckna självständighet; de sammanföras, så att endast det rumsligt avslutade perdurerar och tvärtom. De inhärenta egenskaperna bli föränderliga relationer till annat i rummet, till accidenserna.

Det rumsligt avslutade fasthålles för sig genom abstraktion från det begränsade och från varje inre diskretion. Det perdurerande fasthålles, så att den tidliga enheten framträder mot diskretionen. Dock blir abstraktionen här ofullständig, självet

blir blott relativt. Möjligheten av ett inskränkt själv synes här bli obegriplig, då intet rent själv kan urskiljas hos det rumsliga och tidliga som sådant utan något av uteslutning alltid kvarstår. Nu är det begränsade jaget det enda begränsade själv, vars subjektiva möjlighet kan direkt förstås. Varje annat begränsat själv måste då återföras på att det relativa jagets relativa själv som överföres på annat. Detta själv måste med abstraktion från övriga till jaget hörande momenter ha förenats med den rumsliga avslutningen och perdurationen, in abstracto fasthållen. Och överallt inom den sinnliga verkligheten, där det abstrakt fasthållna som sådant erbjuder en sida, varigenom det hänför sig till sig självt, förenas begreppet om självvarat därmed.

I begreppet *liv* förekommer idén om ett begränsat själv, tänkt som ändamålsbestämd kraft. Det levande fasthålles abstrakt, och därmed inlägges däri en självständig kraft, som ur sig själv efter ändamål bestämmer ett inom sig sammanhängande helt, där kraften själv är enheten med andra krafter i sig inneslutna, alla samverkande för det hela. *Det begränsade självet i viljeföreställningen har här överförts på det isolerade levande.* Den primitiva antropomorfieringen av det givna vilar på att det begränsade självet överförts på det isolerade. Och på liknande sätt antropomorfieras världsgrunden.

På grund av nödvändigheten att se abstrakt blir överföringen av det begränsade självet på abstrakt fasthållna sinnliga verkligheter en betingelse för reflexionen över verkligheten. Objektivt logiskt är överföringen en oformlighet: *självvara och begränsning upphäva varandra, fast de subjektivt förekomma tillsammans.* Vetenskapen avlägsnar alltmer de antropomorfiska momenten och bekämpar subjektivismen.

Till det omedelbara självmedvetandet refererar sig allt *vilje-* och *värdemedvetande.* Allt värde är värde för mig. I *viljan* är jag medveten om mig som självständig kraft.

Återblick.

I.

Hägerströms kritik riktar sig tydligt och direkt mot nyboströmianernas lära om det självständiga medvetandet och dess följdsats, läran om förnimmelsens immanenta självmedvetande (som även

återgår i den psykologiska empirismen). Kritiken upprepas ännu skarpare i »Selbstdarstellung» och i »Kritiska punkter» och har tydligen varit en hjärteangelägenhet för filosofen.

Han utgår från boströmianernas och de objektiva idealisternas princip, den logiska bestämdheten, som är en absolut enkel enhet, som innesluter logisk mångfald utan att mångfalden medför någon uteslutning inom logicitetens eget område. Hägerström flyttar principen från det logiska himmelriket ned till jorden, från den metafysiska transcendensen rakt ned i erfarenhetsvärlden. Den gripes i omdömet och inses egentligen först i sin tillämpning. (Hur den då kan fattas för sig är ett problem, som besvaras först i »Selbstdarstellung».)

Hägerström har det beundransvärda modet att låta medvetandet om objektets givna bestämdhet vara det äkta och egentliga identitets- eller självmedvetandet och att göra begreppet *referens på sig* till en äkta objektiv princip. Idealismens högsta princip vändes så mot idealismen själv och hela dess bild av människan och världen. Därmed är utgångspunkten vunnen för filosofens hela följande livsverk, som är en enda fortlöpande explikation av definitionen på verklighetsbegreppet.

Vi göra här ett par anmärkningar.

Begreppet om självet eller väsendet (anden) har onekligen historiskt varit det grundläggande elementet vid uppbyggandet av det idealiskt färgade jagmedvetandet, som ingalunda varit någon mänsklighetens ursprungliga egendom utan utbildats under hårda andliga strider och spänningar. Indisk, iransk och nyplatonsk spekulation bära rika vittnesbörd härom. Historien visar också, att det varit omöjligt att enbart från självmedvetandet som bas uppbygga ett enhetligt jagmedvetande och uppvisa en verklig enhet hos själen och jaget (resp. fantisera en sådan). Det är egentligen först Augustinus, som genom att övergå från självmedvetandet till viljan för första gången uppbyggt en totalistisk psykologi, till vilken nutida helhetspsykologi mer eller mindre direkt anknyter. Hägerström har i föreliggande skrift ej gått nämnvärt in på viljeidealismen, fast ansatser ej saknas: han har tydligen främst varit upptagen av att kritisera sin egen tidigare aktivitetslära, som var starkt intellektualistiskt färgad (liksom Kants, Hegels och Boströms). I skriften om den juridiska viljeteorien av 1917 kompletterar han utredningarna av 1910 med

en starkare betoning av känslans och aktivitetens betydelse för jag-, vilje- och värdemedvetandets genesis. Kritiken riktar sig dels mot den juridiska mytologiens idé om en mer eller mindre gudomlig härskar- och rättsvilja, dels mot det idealistiska viljebegreppet och därmed även mot Augustinus och hans efterföljare. Resultatet är givet på förhand. Den logiska bestämdheten, rätt fattad, river obevekligt ned varje ofullgången och vardande helhet; varje sådan strider mot bestämdhetens krav och måste i vårt fall hänvisas till fysiologiens och de psykofysiskt oundvikliga associationsprocessernas område. I sin idealistiska utformning saknar det till skenet enhetliga viljebegreppet logisk enhetlighet och därmed verklighetsvärde. Det kan aldrig som sådant gripas i ett omdöme och så få verklighetskaraktär.

Principen medger blott en positivistisk associations- och suggestionslära i vanlig stil som den enda valbara tankemöjligheten. Redan 1910 var det associationsteori, som drevs, men från 1917 får den tydligare utformning. Förskjutningen i ståndpunkten är så mer en utvidgning och utfyllning än en omläggning av själva grunduppfattningen. Den fördjupade uppfattningen av känslan och aktiviteten gör det från 1917 möjligt att gå skarpare till strids mot värdet, plikten och jaget som realiteter och att grundligare utnyttja positivismens resurser för analysens genomförande. När resultatet är färdigt, är idealismens hela stolta byggnad raserad. Förstörelseverket är avslutat. Den praktiska nihilismen framgår som logiskt resultat ur idén om verkligheten som logicitet. Det ena momentet stöder här det andra.

För oss står det klart, att Hägerström har rätt, för den händelse att tanken har sin högsta princip i bestämdheten och denna kan på ett adekvat och slutgiltigt sätt gripas i *omdömet*, som då konsekvent måste höjas över tidlig diskursivitet och relativitet och så förvandlas till en sannskyldig *gudagnista inom människan*. Omdömet som psykisk faktor får som ograderat en unik ställning inom själslivet och får del av det osinnliga och universella innehållets natur. Vi få rent av en artskillnad mellan innehåll och *objekt*. Vi mena nu, att Hägerströms »oupplösliga intuition» ytterst är ett slags uppenbarelse, som uppbäres av mottagarens personliga visshet men icke av någon regelrätt vetenskaplig bevisning. Principen kan ju ej heller härledas ur någon empirisk analys, ur jämförande abstraktion utan är ett *osinnligt innehåll*,

som möter oss mitt i vår sinnliga erfarenhet som något alldeles omedelbart givet och från allt sinnligt helt avskilt.

Vi repetera nu några huvudpunkter i den föregående framställningen.

II.

Det självständiga medvetandet in genere förtätas oundvikligt till medvetenhetsyttringens självmedvetande (jfr Liljeqvist!).

Medvetenhetsyttringen hänföres till jaget genom att bestämmas som sitt eget självmedvetande. För att självmedvetandet skall bli av måste det i medvetandet tänkta självet bli medvetenhetsyttringens egenskap att vara till för sig. Vid medvetenhetsyttringens inordning i jaget går dess självmedvetenhet och slutenhet samman med det formella jaget och ger det en ytterligare bestämdhet. Det jag, i vilket medvetenhetsyttringen inordnas, får sin slutenhet inskränkt genom att jaget blir bestämt av objektet. Så kunna det rena objektet och det totala medvetandet subjektivt förbindas: det rena objektet ses som medvetenhetsinnehåll, och detta åter som led hos medvetandet ses hos objektet. Den reflekterade medvetenhetsyttringen refereras till en objektiv verklighet och ses likväl som jagets självmedvetande.

De medvetenhetsyttringar, som vi uppfatta i vårt jagmedvetande, äro i verkligheten *den psykofysiska organismens* för den själv tillgängliga medvetenhetsyttringar, som den uppfattar med större eller mindre grad av tydlighet. De hänföras i jagmedvetandet till en självständig verklighet, jag själv i formell mening. De ses då som tillhörande *en självständig andlig verklighet i rum och tid.*

När självmedvetandet betraktas för sig, blir det en enkel enhet, som går samman (associeras) med det i samma medvetande givna självet. Därmed resulterar medvetandet om medvetenhetsyttringen, sedd i mitt verkliga medvetande. Å andra sidan se vi hos samma medvetande en viss rumslig och tidlig bestämdhet. Medvetenhetsyttringen (som förekommer i uteslutningsförhållanden) *fasthålles in abstracto* och identifieras med det enkla självet. Det numeriskt kvantitativa förväxlas med det rent kvalitativa. Så höjes den över rum och tid, och så blir det möjligt att hos medvetandet urskilja sidor utan att vi insätta dem i ett rumsligt och tidligt uteslutningsförhållande.

Att allt detta är möjligt, beror på vart medvetandes ändlighet och ofullkomlighet. Självet kan endast i en *ofullkomlig fantasiuppfattning* insättas i ett uteslutningsförhållande, för vilket rum och tid utgöra enheten. Det är en psykologisk förbetingning för våra omdömen, att medvetandet måste hålla isär även objektivt samhöriga moment för att i omdömet kunna sätta dem i objektivt förhållande till varandra. I vårt fall bega vi människor det naturliga felet att *förblanda självet och medvetenheten.* På liknande sätt förblandar vår reflexion det enkla varat — som genusbegrepp eller bild — med realiteten själv, som i sitt självvara är oindelbar. Vi isolera egenskapen *att förekomma i det sinnliga erfarenhetssammanhanget* och förblanda denna egenskap med den självständiga, oindelbara realiteten. (Vi förväxla kvalitativt och kvantitativt, logiskt och empiriskt.) Denna kan sedan tänkas bevara sin självständighet genom att *modifiera sig själv.* Denna kritiska tanke återkommer i Hägerströms praktiska filosofi.

Det otidliga jag finns ej i tidsformen, men det skänker sin egen otidlighet åt sin egen tidliga bestämdhet. Det gör denna till en relativt sluten enhet inom sig. Så fattas något rent sinnligt som tankemässigt och tvärtom. Logiskt sett är *ett begränsat jag* en orimlighet. Men i självmedvetandet framträda vi faktiskt som tidliga, relativt enkla jagenheter, som tidliga och därmed ändliga personer. Och så kan självmedvetandet fattas som den ändliga personens medvetande om sig själv, som en otidlig och rent logisk bestämdhet.

Alltsammans faller ihop inför en reflexion, som gör allvar av logicitetens mening och inneboende krav. Subjektivismens grundfel är, att den förblandar det sinnliga med det logiska. Den förstorar därmed ett grundfel i den naturliga människans självuppfattning.

Vi övergå till en kort redovisning för »Botanisten och filosofen», där vissa tankar i den nu behandlade skriften i korthet repeteras. Vi anse därför kommentarer överflödiga. Därtill foga vi en redogörelse för den kunskapsteoretiska framställningen i »Selbstdarstellung» av 1929, där den slutgiltiga kunskapsteorien framlägges, tyvärr i en så sammanträngd och svårtillgänglig form, att vissa punkter ej kunna med full visshet preciseras. Vi ge den tolkning, som synes oss sannolikast.

Botanisten och filosofen.

Den empiriska vetenskapen kan hävdas som kunskap endast under förutsättning av något, som till sitt eget begrepp är realt eller *självnödvändigt* och som då ej kan grundas genom några fakta. Det måste gälla i sig självt; dess behandling kan därför ej höra till den empiriska vetenskapens område (57). Empiriens förutsättningar kunna blott vinnas genom begreppsanalys. Dit höra kausalitetsbegreppet, tiden, (varje kunskapsföremål hör till en redan förutsatt tid), realitetsbegreppet (skall erfarenheten vara kunskap, måste föremålet redan vara bestämt som realt). Den sinnliga erfarenheten är bestämbar genom begrepp, begreppen finnas verkligen hos de enskilda föremålen; de få ej sin betydelse genom något i erfarenheten givet (58—59).

Varje enskilt föremål har en egendomlighet för sig, som måste tillkomma saken själv och ej vara en omsättning i subjektiva former av det begreppslösa intrycket av saken (60). Att vara något egendomligt för sig betyder att vara i sig självt skilt från allt annat. Intet är något utan att vara självidentiskt och därmed i sig självt från allt annat skilt. Detta är det allmännaste av allt allmänt, »begreppens överste» (61). Begreppet är som begrepp avskilt från det, hos vilket det är bestämning. Det iakttagna för sig har ej begreppet till bestämning, blir därmed i sig självt oåtkomligt, omöjligt att bestämma — därest avskildheten blott är produkten av ett abstraherande tänkande, om begreppet i sin abstrakta karaktär finns blott i det abstraherande tänkandet som en hos föremålet avskild sida (62).

Jämte empiriens förutsättningar använda vi begrepp av icke-empirisk betydelse. Frågar man efter alltings kärna, bärare, väsen, begagnas begreppet om självständighet, om det i sig självt bestående, av allt annat oberoende, och förutsättes, att en viss verklighet (t. ex. materiens inre beskaffenhet) kan bestämmas som den i sig bestående. Religiösa och moraliska föreställningssätt ha sin ryggrad i detta begrepp, som ej kan ha sin betydelse från något särskilt i erfarenheten givet — ingenting särskilt kan så behandlas utan att man känner allt möjligt annat (64).

Empirien kan ej på sin egen mark göra sina förutsättningar hållbara, det kan blott en ren begreppsundersökning. Empirien

själv är varken empiristisk eller rationalistisk (65). Men den saknar utan filosofi totalvyer över sig själv och sitt underlag; filosofiens principer åter ha sin användning just på erfarenhetsvärlden. Den fastställer basen för empirien. Insikten om bådas begränsning utesluter principiellt konflikt mellan dem (66).

En huvudbetingning för empiriens objektivitet (= för att den skall kunna uttrycka något som redan finns hos föremålet) är kausalitetsbegreppet. Det måste logiskt undersökas med ledning av en av all erfarenhet oberoende sanningsprincip (37) — kausalitetsbegreppet tillhör och är grundat i sanningsprincipen (38).

Redan den empiriska sannolikheten stöder sig på 1) att allt, som sker, måste ha sin orsak, 2) att man vid orsaksförklaringar har att bygga på de enhetliga resultat, som hittillsvarande erfarenhet givit (11). Det gradvisa följandet av en förändring ger ej något inre sammanhang, ett sådant erfares ej (12—13). Ej heller iakttages en beständig succession mellan företeelserna blott med fallens upprepning: då skulle man också redan ha iakttagit alla framtida fall av förändring under ifrågakommande betingningar (15). Tillvaron av ett allmänt kausalsammanhang i världen kan ej grundas på erfarenheten av kausalsammanhang (16). Man får ett särskilt orsakssammanhang blott om man förutsätter att framtiden är lik det förflutna, att förloppet har regler. Slutet från en särskild kausalitet till en allmän, från upprepning av successionsfall utan motinstanser till sakens förhållningssätt i framtiden — det förutsätter *verklighetens likformighet* = *kausalitet* överhuvud (17).

Betraktas orsakslagen som en nödvändig arbetshypotes, som empiriskt bekräftas vid tillämpningen, så är att märka, att den logiskt ligger till grund för alla andra hypotesers bekräftelser (18). Förutsättningen själv kan ej användas för sin egen verifiering. Ett nödvändigt sammanhang är absolut olikartat med all erfarenhet, då kan erfarenheten ej hänvisa till det. Vore kausaliteten blott en empirisk hypotes, måste empirien använda en princip, som ej kan förekomma i någon erfarenhet och vars inre hållbarhet därför ej kan empiriskt undersökas (19). Empirien blott som sådan har ej minsta grund för sin tro på sina förutsägelsers riktighet, änskönt de visa sig som sanna. Bekräftelsen är blott en upprepning av förut givna successionsfall (20). Tron på orsakssammanhangets allmänhet har emot sig tron på makter,

som suspendera naturlagarna, vilka då sakna det för naturlagar specifika, nödvändigheten i sammanhanget. Ingendera tron ger en objektiv grund för sin riktighet (21).

Liksom naturvetenskapen använder historien orsaksprincipen. När förlopp hänföras på personer, antas orsakssammanhang mellan deras viljor och skeendet, mellan viljandet och motiven (24). Under liknande omständigheter medför ett sådant viljande ett sådant handlande, en viss motivkomplex en viss vilja. Orsakssammanhang mellan företeelser betyder, att de nödvändigt följa varann, att de höra tidligt samman. *Om* dessa orsaksbetingningar än en gång inträdde, skulle samma succession föreligga.

Men är ej det historiska orsakssammanhanget något som direkt erfares av den, som upplever det, erfara vi ej direkt i vår vilja en kraft, varur handlingen framgår, och i motivkomplexet en kraft, varur viljandet framgår? Blir ej en allmän kausalitet onödig här (25)? Nej, man erfar ej här ett kausalsammanhang, ty man erfar ej successionens nödvändighet, ej att verkan alltid skall vara förhanden, om orsaken med därtill hörande betingningar inträtt. Man kan ej erfara något, som till sina verkningar går över det närvarande och refererar till en möjlig tid. Överhuvud kan historien ej *konstatera faktum* utan att använda kausalsammanhang (26).

När fakta konstateras vid avtopsi gäller detsamma. Vad garanterar, att inte hallucinationer och fantasibilder tas för verklighetsindicier (28)? Själslivets kontinuitet fordrar — när den ej avbrytes genom särskilda orsaker — att den föregående själsliga bestämdheten påverkar den senare. Kausalsammanhanget användes vid konstatering av faktum (29). Synförnimmelsen kontrolleras med känselsinnet, med andra personers vittnesbörd och med kameran. Sakens objektiva beskaffenhet blir förklaringsgrund hela vägen (30).

Andras själsliv kan konstateras blott genom dess kausalsammanhang med yttre företeelser. För att konstatera eget själsliv måste ett kausalsammanhang antas mellan det förflutna och det närvarande genom att upplevelserna kunna bevaras i minnet. Det förflutna måste bevaras i erinringen, som utan sammanhanget bleve en fiktion. All psykologi bygger på minnet, så när vi fatta oss som ägande personlig fortvaro, anse oss fortleva med

bibehållen personlig identitet (31—32). Så är erfarenhetsvetenskapen ur alla synpunkter hypotetisk, vilar på en ur dess synpunkt obevislig förutsättning. Filosofien ensam ger den ett verkligt fäste genom att söka en i och för sig giltig sanningsprincip och med ledning därav bestämma kausalitetsprincipens giltighet.

Kan nu ej psykologien ändå ange principens innebörd genom att undersöka det i erfarenheten givna mänskliga tänkandets struktur, visande att detta nödgas använda den vid varje kunskapsomdöme (33)? Empirien vilar på varseblivningar och erinringar jämte ett postulat, på något subjektivt jämte ett subjektivt nödvändigt antagande (34). Men hur kan kausaliteten ha primatet, om den står som samordnad med erinringen och varseblivningen, som också äro en självständig kunskapsprincip? En kunskapsgrund måste stå över och åt båda principerna anvisa deras kunskapsvärde. En subjektiv bas för empirien kan blott stödja sig på det intryck, de tre faktorerna göra på empirikern (35). Om nu supranaturalisten hävdar, att han har ett starkare intryck av det övernaturliga än empirikern av ett natursammanhangs tillvaro? Bestämmes kausallagen som ett subjektivt nödvändigt antagande, vilar den satsen själv på ett postulat: den är en psykologisk sats, men psykologien förutsätter redan kausalitetsprincipen (36).

Här inträder nu en verklig svårighet. Vetandet, icke den enskilde filosofen, är rättsgiltig domare över riktigheten av empirien och rätten att anta existens (t. ex. min egen), vilken vilar på kausalsammanhang och så — måste prövas av filosofien (39). Vad är stödet för antagandet, att filosofen träffat principen, blir ej kriteriet hans egen visshet? Då kausalitetsprincipens giltighet först skall avgöras, kan han ej åberopa kausalsammanhanget mellan den och hans personliga visshet. Sanningsprincipen måste till sin natur ha logisk giltighet, så att vissheten själv kan bedömas efter sin logiska halt. Om filosofen ej själv är sanningsprincipen, stöder han påståendet på sin egen visshet. De inbördes oeniga filosoferna kunna var för sig påstå sig ha vunnit logisk giltighet i sin uppfattning av kunskapsprincipen (40). Vi råka in i antinomien subjektivism och objektivism; medvetandet och dess föremål synas åtskilda genom en klyfta, över vilken

ej leder någon bro. Hur är objektivitet möjlig, om den subjektiva vissheten är enda möjliga sanningskriterium?

Lösningen är: om det verkligen ges något, som till sin egen natur är realt, eller vars realitet ligger i saken själv, blir det alldeles meningslöst att fråga efter hur medvetandet om detta kan stödja dess realitet. *Realiteten är ju då tillräckligt grundad genom saken själv.* Detta är basen för möjlig kunskap.

Det kan då icke vara riktigt att betrakta kunskapens möjlighet som beroende av att man på medvetandet om saken kan stödja dess giltighet eller i medvetandet självt finna grunden för dess objektivitet (56). »Men detta hänvisar på, att det vid den naturliga problemställningen måste föreligga en oriktig förutsättning. Den förutsättningen kan ej vara någon annan än den, att vårt eget medvetande är det enda, som primärt är oss tillgängligt, och att därför den uppfattade sakens egen realitet endast kan stödjas på medvetandet självt.» Det är en tautologisk sats, att man ej kan vara medveten om något annat än genom medvetandet. Härur får ej den slutsatsen dragas, att medvetandet självt är det enda, som primärt kan bestämmas som realt (57).

Den särskilda vissheten om principen kan ej vara principen, men då har den som enda stöd sin egen förhandenvaro — den ena vissheten blir så god som den andra (44). Ja visshetens egen existens blir problematisk, för att konstatera dess fakticitet måste ett omdöme fällas, vari den utsäges existera som visshet om just detta. Omdömet är ej vissheten utan ett antagande om den. Allt omdöme utsäger men är ej objektivitet, dess innehåll anses sant, även när jag ej har medvetande därom; sakförhållandets beskaffenhet förutsättes stå fast, vare sig man antar det eller ej (45).

Oriktigt att här hänvisa till identitet mellan omdömet om visshetens egen verklighet och bestämdhet och visshetens eget omedelbara självmedvetande. Omdömet är ej vissheten, även om det skulle förutsätta dess egen närvaro. Hur kan nu saken själv bestämmas ur medvetandet om den?

Allt medvetande, genom vilket något skall bli föremål för kunskap, är ett dömande om, ett antagande av saken själv som verklig eller åtminstone som realiter ägande den eller den bestämdheten (46). I kunskapsmedvetandet sättes innehållet som varande till med egen bestämdhet, det uppfattas vara ej blott

ett antagande utan något realt. Antagandet riktar sig på något, som självt har realitet. Hur komma från det subjektiva till det objektiva? För att veta något om uppfattningsomdömets egen existens, fordras ett nytt omdöme att saken existerar, att den har egen verklighet — och frågan kommer igen.

Utgår man med Cartesius från tvivlet, från tänkandet självt, så fordras ett omdöme, vari tänkandets existens sättes; det omedelbara självmedvetandet räcker ej till. Frågan gäller verkligheten av det tänkande, som antages och därmed bestämmes som besittande egen verklighet (oberoende av varje antagande) Cartesius menar: jag själv som tänkande är redan förutsatt, när jag frågar: kan jag tvivla på min egen existens? Det i frågandet förutsatta jagets existens kan avgöras blott genom hänvisning till omedelbart självmedvetande, som då blir ett omdöme (48).

Men då upplöser sig kunskapen om yttre verklighet i en dröm, och själva kunskapen om drömmen blir en dröm in infinitum. Själva medvetandet om att identitetsprincipen gäller i och sig är ett blott antagande av saken, vars riktighet ej kan grundas. Alltet sjunker ihop till en differenslös massa (49).

Man kan ej från antagandet av saken komma över till saken själv, dess egen realitet. Denna förutsättes vid kritiken av kunskapen och med satsen förutsättes kunskapen själv, och ur förutsättningen följer kunskapens egen osäkerhet, dess oförmåga att ge kunskap. Även kunskapen om identitetsprincipen är förutsatt (ett på visst sätt beskaffat medvetande är ur stånd att ge kunskap). Men ur identitetsprincipen följer, att man ej kommer över från antagandet av den till dess verklighet: den kunskap, den ger, upphäver sig själv (51).

Förutsättningen om verklighetens självidentitet måste nu vara riktig: den är ett väsentligt moment i den logiska nödvändigheten själv. Identitetssatsen är själv logiskt nödvändig, den är grunden till att det ligger i antagandets begrepp att vara skilt från den antagna saken. Sakförhållandets riktighet kan ej stödjas på medvetandet, detta är som kunskapsgivande ett blott antagande, skilt från saken själv (52), sakförhållandets giltighet följer ej ur antagandet — vi äro uteslutna från all kunskap!

Ett kunskapsföremål existerar eo ipso, ingen kunskap finns om det som icke är och ingenting är. Medvetandet som kunskapsobjekt existerar. Varje medvetenhetsinnehåll som något bestämt,

som just detta, är i sin bestämdhet kunskapsföremål, är satt som något bestämt och måste i sin egendomliga bestämdhet ha egen existens. Det måste höra till en identisk tid och därmed till ett identiskt sammanhang — åt vilket just kausalitetsprincipen ger uttryck (53). Empirien tillämpar den på medvetenhetsinnehållen med egen existens. Så när den påstår, att innehållet i en dröm ej motsvaras av verkligheten. Den upphäver då ej innehållets egen existens utan gör denna beroende av, sätter den i relation till ett fantiserande medvetande — på grund av kausalsammanhangets genomgående giltighet (54).

Då medvetandet alltså ej kan vara grundval för kunskapen, återstår blott att realiteten är tillräckligt grundad genom saken själv. Så inses det meningslösa i att fråga, hur *medvetandet* kan stödja *realiteten* hos det, som till sin egen natur är realt (56).

Selbstdarstellung.

I sin »Selbstdarstellung» ger Hägerström en återblick på sin utvecklingsgång. Det var studiet av Burmans arbete »Kants kunskapslära», som 1887 kom honom att bryta med sin ungdoms teologiska åskådning.

Hos Kant fäste han sig vid läran att självmedvetandet är yttersta grund till vetandets objektivitet. För Hägerström stod det som självklart, att medvetandet ej kan gå ut över sig självt, att det ej kan ha kunskap om annat än sina egna bestämningar; och endast det medvetande inom oss, som är höjt över individualitetens gränser, kan ge kunskap om något objektivt, om något som når utöver det enskilda subjektets bestämningar. Han trodde, att Kant funnit detta i självmedvetandets rena enhet, i tanken »jag tänker».

Detta medvetande är förhanden vid varje tanke på en verklighet men kan självt ej göras till föremål för en tanke, ej bestämmas som ett särskilt medvetande. Det är i stället den logiska betingelsen för tanken på en verklighet och äger därför inre allmänhet och nödvändighet. Som det inre i varje medvetande är självmedvetandet tillgängligt för det begränsade medvetandet. Det enskilda jagets kunskap om ett föremål förutsätter alltid en åskådning, eljes finns intet som bestämmes som

föremål; all kunskap om ett objekt måste vara en kunskap om det åskådliga innehållet hos det ursprungliga medvetandet, vilket innehåll förbindes genom medvetandets enhet. Nämnda kunskap är så en kunskap om den transcendentala syntesen av alla möjliga åskådningar genom medvetandets enhet. *Den ursprungliga kunskapen* är den syntes, som självmedvetandet företar med åskådningselement, som äro givna inom det. *Den mänskliga kunskapen* åter är en kunskap om denna urkunskap, som själv är omedelbart tillgänglig, enär det rena självmedvetandet är det rent inre. Åskådningsinnehållet är däremot främmande för det rena självmedvetandet och uppfattas i sinnlighetens former, som äro rummet och tiden. Därför blir vår kunskap aldrig någon kunskap om det rent förnuftiga utan gäller blott för fenomenen.

Men redan mycket tidigt ansåg Hägerström Kants fenomenteori som ohållbar och styrktes i denna åsikt genom studiet av Fichte och Hegel. År 1895 sökte han visa, att Kant och hans efterföljare, som ställde det sinnligt givna objektet i motsats till det transcendentala självmedvetandet, inskränkande dettas självständighet, därmed satte sig ur stånd att bestämma det sinnligt givna genom detta medvetande. Som motsatt medvetandet kan det ej vara innehåll däri.

Därmed omöjliggöres varje kunskap, även den om objektets identitet med sig själft: detta medvetande är ju inskränkt eller upplöst i förhållande till ett sinnligt objekt: det finns ingen ren förnuftåskådning utan sinnliga moment, som kan användas till att bestämma en verklighet.

Hägerström sökte visa, att det religiösa medvetandet ej kan lämna något material till en osinnlig kunskap. Det religiösa och moraliska medvetandet är givet i känsla och drift, som innesluta passivitet. Men osinnlig kunskap kan ej innesluta passivitet. Upptages det osinnliga i ett passivt medvetande, bleve det självt bestämt genom det ändliga medvetandets form och bleve självt sinnligt.

Problemet blev nu: hur är objektiviteten möjlig, om endast medvetandet själft är omedelbart givet, om det är omöjligt att känna något annat än medvetandets egna bestämningar?

Det uppfattade jaget är något annat än det medvetande, varmed jag uppfattar mig. Här synes alltså medvetandet gå ut

över sig självt. Men det går ej att lösa objektivitetens problem genom en psykologisk undersökning av det mänskliga medvetandets natur: man utgår då från kunskapens möjlighet och låter ett föremål, som förutsättes vara bekant, förklara denna möjlighet. Man utgår från en vetbar verklighet i rum och tid, från människan som psykofysisk verklighet.

Situationen blev för Hägerström: Kant måste ha rätt i att det transcendentala medvetandet är det enda allmänna och nödvändiga medvetandet och det absolut tillgängliga; varje objektivitet hos kunskapen är given genom kunskapen om detta medvetandes ursyntes av det sinnligt förefintliga. Å andra sidan måste det finnas ett fel i Kants tankegång.

I »Kants Ethik» sökte Hägerström utreda vad Kant verkligen menat. Det transcendentala medvetandet fick ej »psykologistiskt» missförstås som en formal bestämning hos det *mänskliga* medvetandet. Enligt Kant är i det transcendentala medvetandet det tänkta identiskt med tanken själv; detta medvetande existerar blott för sig självt och är ej någon bestämning hos en objektiv verklighet, hos det psykologiska subjektet.

Hägerström sökte lösa svårigheten genom att anta, att det rena medvetandet icke är någon identitet av tänkande och vara, av subjekt och objekt; vara är väsensskilt från medvetandet. Det rena medvetandet är medvetandet självt som en inom sig sluten enhet, som upplöses eller inskränkes genom att objektet upptas däri, bestämt på ett enda sätt. Är den sinnliga verkligheten bestämd inom sig, så kan den upptas i medvetandets enhet. Det sinnliga uteslutningsförhållandet innebär ingen logisk motsats, så att det enas vara är uteslutet genom det andras vara. Som medvetande sätter det rena medvetandet inom sig ett objekt, och så är kunskap möjlig, fast medvetandet blott känner sina egna bestämningar; den är möjlig som kunskap om det innersta i allt medvetande, kunskap om ett absolut allmänt eller objektivt medvetande, vilket i sig upptar den på ett enda sätt bestämda sinnliga verkligheten i tid och rum.

H. insåg snart, att han därmed lämnat transcendentalfilosofien. Det är oriktigt att medvetandet självt är det enda omedelbart givna. Varje medvetande hänför sig på något annat än sig självt. Kunskapens objektivitet ligger ej i att den är medvetande om medvetandets egen inre och objektiva enhet, utan den ligger

i det uppfattades, i objektets egen natur. Objektet inskränker ej medvetandets självständighet och är ej något för medvetandet yttre, som ej kan omedelbart uppfattas som verkligt. Dessa nya åsikter uttrycktes i »Das Prinzip der Wissenschaft».

Exeges av »Das Prinzip der Wissenschaft» (5—18). Denna skrift åsyftade att vederlägga subjektivismen, att uppvisa den sinnliga verklighetens fullständigt logiska karaktär och att visa omöjligheten i läran om det absoluta, om det inom sig självt verkliga som grund till den relativa verkligheten.

Medvetandet självt kan ej vara givet i något medvetande, ty det uppfattade är alltid något annat än uppfattningen. Det omedelbara medvetandet, som är givet för sig självt och yttersta kunskapsgrund, är en omöjlighet. Det finns intet sanningskriterium, som tillhör objektsmedvetandet; ett sådant kriterium (såsom evidens, klarhet och tydlighet, allmängiltighet) kan endast genom objektskunskap konstateras existera, vilket sker i en uppfattning, som har det till objekt. Och ingen bro leder över från medvetandet självt till föremålet, som är något annat än medvetandet.

Den kunskapsteoretiska realismen skiljer på bilden av tinget eller tinget i uppfattningen och det verkliga tinget (som dock har samma bestämdhet som det blott uppfattade). Det verkliga träder till uppfattningen av objektet men saknar varje egen bestämdhet och är då det fullständigt ofattbara eller tinget i sig. Det senare skall likväl vara tillgängligt för uppfattningen, det skall utifrån tränga in i medvetandet, avbildas däri och så uppfattas: bilden liknar tinget i sig.

Åsikten har sin rot i det vanliga medvetandet, för vilket det uppfattade bordet blott är en bild: uppfattningen är ett slags bestämning hos bordet.

För att komma ifrån dilemmat uppställde Hägerström den satsen, att *varje omdöme är en uppfattning av något som realt.* I varje omdöme förutsättes realiteten av något. Omdömet kan ej bestämmas utan att jag tar hänsyn till verkligheten.

Omdömet är ej en föreställningsförbindelse, ej heller ett gillande eller ogillande av en viss föreställning eller en föreställning om giltigheten av det i omdömet föreställda. Även vid omdömen om matematiska och logiska förhållanden och regler för naturskeendet hänför sig omdömesinnehållet direkt till verklig-

heten, trots att det uppfattade (t. ex. den räta linjen i geometrien) ej är orsak till att det uppfattas i tanken: varseblivningen är ej ensam om att göra verkligheten tillgänglig.

Man kan ej genom analys av det verkliga härleda verkligheten därur. Verkligheten är ej en egenskap hos det verkliga: då vore dettas övriga egenskaper ej verkliga.

Vad verkligheten i sig är, utsäges i motsägelsesatsen, som då ej utsäger vad som är verkligt. I ett nekande omdöme uppfattas som något förhandenvarande en föreställning om det, vars realitet skenbart negeras. Föreställningens innehåll urskiljes i föreställningen som helhet, samtidigt som man finner, att det komplex, dit föreställningen jämte sitt innehåll hör, är annorlunda beskaffat än föreställningsinnehållet. »Icke verklig» är blott ett negativt uttryck för den positiva beskaffenheten hos det i sin helhet verkliga.

I ett jakande omdöme uttryckes medvetandet om att i det, som i sin helhet uppfattas som verklighet, förekommer innehållet hos en föreställning både i föreställningen och i det komplex, dit föreställningen hör. När det ena omdömet nekar, vad det andra bejakar, måste de två till innehåll ha olika världar, som ej sammanhänga med varandra. Omdömet, att ej båda omdömena kunna vara sanna, måste då självt ha dessa olika världar till innehåll. Men i detta nya omdöme betraktas båda världarna som utgörande innehållet i olika omdömen, som själva höra till *ett enda sammanhang.*

Omdömet, att ej båda kunna vara sanna omdömen, innebär en förnekelse av möjligheten att föreställa sig båda världarna som på en gång verkliga i det sammanhang, dit omdömet självt hör. Denna förnekelse av en föreställningsmöjlighet är något annat än förnekelsen av att det nekande omdömet kan vara sant tillsammans med det jakande. I det nekande omdömet utsäges realitet om en föreställning, som har det nu förnekade till innehåll. Men när jag konstaterar en motsägelse, förnekas möjligheten att tänka båda omdömena som sanna. Den föreställning, vars innehåll bestämmes som realt blott i föreställningen, är föreställningen, att de ord, som utsäga båda omdömena som på en gång sanna, skulle *uttrycka en enhetlig föreställning.* När en motsägelse konstateras, utsäges föreställningsinnehållets subjektivitet; denna subjektivitet framgår genom en direkt be-

traktelse av de i omdömena givna olika världarna. De uppfattas som gemensamt verkliga genom att höra till olika gemensamt verkliga omdömen; till denna uppfattning hör uppfattningen om den nämnda föreställningens subjektivitet.

Att det motsägande är realt omöjligt betyder blott att det, som jag har framför mig, när jag konstaterar en motsägelse, är ett sammanhang, ett bestämt tankeföremål. I sammanhanget eller bestämdheten måste realitet vara innesluten: det motsägande måste vara omöjligt, såvida det skall vara någon mening i att påstå något.

I uttrycket »medvetande om» antydes, att i föreställningen som helhet blott ingår medvetande och ingenting annat. Men attributet medvetande utesluter ej att föreställningen även är det föreställda, t. ex. kroppen A. I medvetandet om något kunna vi åtskilja från varandra medvetandet och det, varom man är medveten. Vore i föreställningen om kroppen A ej denna själv var urskild utan vore blott till som en föreställning, då vore ju varje föreställning med sitt innehåll en enkel bestämdhet, ty föreställningen som sådan och som det enda verkliga är nödvändigt enkel. Och då gåve varje olikhet hos innehållet olika föreställningar: man kunde ej säga, att föreställningen om kroppen A vore en föreställning om *en kropp*, ty kropp in abstracto är något annat än kroppen A.

I föreställningen om kroppen A kunna medvetandet och kroppen A urskiljas. Något tredje, som innebure en relation mellan medvetandet och dess föremål, kan ej urskiljas, men väl kunna dessa momenter urskiljas i det hela. Endast det som verkligen kan urskiljas hos föreställningsinnehållet, tillhör föreställningen som helhet.

Med motsägelsen sammanhänger den reala möjligheten, detta att något kan ingå men möjligen också icke ingå i det sammanhang, dit föreställningen om det hör. Omdömet = verklighetsmedvetandet är här medvetandet om två skilda föreställningar om någots förhållande till den objektiva verkligheten. Man är medveten om två olika världar, som höra till olika föreställningar, och om omöjligheten av en föreställning, i vilken de skulle bestämmas som direkt verkliga tillsammans. Man vet också, att det med hänsyn till givna fakta ej går att inordna de olika sammanhangen i det verkliga i sin helhet, med mindre man tar

hänsyn till ifrågavarande föreställningar. Möjlighetsmedvetandet är *ett positivt* verklighetsmedvetande.

Hos ett objektivt verkligt AB ser jag också B som något objektivt verkligt (och att det är meningslöst att förneka dess verklighet). Är AB blott subjektivt verkligt, är dess objektivitet åtminstone obestämd, en blott möjlighet, så ser jag B som verkligt åtminstone i den föreställning, till vilken AB hör, och samtidigt förnekelsens meningslöshet.

Det hypotetiska i en slutsats innebär, att blott *föreställningen* om det i premisserna tänkta är verkligt given och föremål för analys. Leder i ett verkligt helt bestämmas som verkliga inom det hela. När skilda tankeföremål i en föreställning bestämmas som verkliga, är ett helt givet, till vilket de höra som led. Föremålen äro lika fullt verkliga för sig; en svårighet uppstår blott om man ej skiljer på verkligheten och det, som är verkligt, utan betraktar verkligheten som ett moment, som tillhör det verkliga. Då blir det verkliga något för sig och från annat avsöndrat, enär verklighetens begrepp ej kan bestämmas genom något annat. Så sker, när ett led i omdömet uppfattas som logiskt subjekt, som det i förhållande till delen — predikatet självständiga, som bestämmes genom ett från det skilt predikat. Detta animistiska uppfattningssätt innesluter förnekelsen av att ett »syntetiskt» omdöme är möjligt.

Samma förväxling möter i relationstanken. Det, som står i relation, måste vara oberoende av det, vartill det står i relation, samtidigt som relationen innebär ett beroende därav! Relationsbegreppet vilar på det orediga begreppsparet: verklighet i sig och verklighet genom annat. I verkligheten är relationen det hela självt som en logisk enhet.

Om jag fattar mitt arbetsrum som realt utan att därmed tänka trädgården, så kan rummet i sin isolering vara verkligt för mig. Men när jag sedan tänker dess förbindelse med trädgården, så förändras ej dess verklighet, utan den verkliga saken ses blott i ett större sammanhang. (Pr. d. W.: genusbegreppets bestämdhet, dess realitet, stegras ej genom att det tänkes hos species. A har alltjämt sin egen bestämdhet, fast det tänkes hos AB, men AB, som har sin egen bestämdhet, är mer än det blotta B.)

Enligt Pr. d. W. fattar differentieringen i omdömet enskildheterna som verkliga var för sig: man har ett helt framför sig.

hos vilket momenter urskiljas som bestämda enheter. Pluralen har en helt annan betydelse hos den logiska differensen än hos talet. Hos talet, som är en sinnligt given differens, spelar den logiska och sakliga differensen ingen roll.

I den blotta föreställningen (utan omdöme) innebär differensen blott att man ser företeelserna jämte, i och efter varandra. Därför ger föreställningen ingen kunskap om olika verkligheter, vilket ej hindrar att dess innehåll kan bestämmas som realt i ett omdöme; rumslig och tidlig differens innebär ej, att det enas verklighet utesluter det andras verklighet (och endast denna uteslutning kunde göra föreställningsinnehållet ologiskt). I den logiska differentieringen åter innehåller uppfattningen av differensen ett större helt med egenartad bestämdhet; hos detta hela urskiljas momenter vart för sig med saklig bestämdhet.

Vad är subjektiv verklighet? I den totala föreställningen om kroppen A kan jag urskilja kroppen som verklig: jag ser honom på en gång som föreställd och som verklig. Men därmed blir hans verklighet icke något föreställt, lika litet som arbetsrummets *verklighet* ligger bredvid trädgården, därför att rummet självt gör det.

Men i omdömet om en kropps verklighet urskiljes icke sakens verklighet i föreställningen — omdömet som helhet, ty en saks verklighet kan ej själv bestämmas som verklig. Men hos omdömet, tänkt som verkligt, kan kroppen uppfattas som på en gång föreställd och verklig. I det direkta omdömet om kroppens verklighet dömes ej om kroppen som något i omdömet föreställt: då vore omdömesföreställningen en föreställning om sig själv. I ett nytt omdöme om det förra omdömets verklighet kan kroppen (som är innehåll i omdömet — föreställningen om kroppen) bestämmas som verklig. Samtidigt räknas samma kropp till det rumskomplex, vari föreställningen ingår.

Då betecknas det bedömda omdömet som sant. Falskt är det åter, när komplexet bestämmes som ägande en annan karaktär med hänsyn till kroppen. Att förklara ett omdöme som falskt är att ta hänsyn till ett moment, som ej ingick i omdömets innehåll, nämligen omdömet självt som en bestämd sakföreställning. (Den till ett omdöme hörande sakföreställningen uppfattas ej i samma omdöme självt.) Vid omdömen om fakta måste här nya fakta tillkomma, som ej beaktats av den falskt dömande.

Vid en falskförklaring insättes det, vars verklighet utsäges i det falska omdömet, i ett större sammanhang.

Den, som bestämmer ett omdöme som falskt, fäller själv samma omdöme; när han ser dess sakliga innehåll som blott föreställt, tilldelar han det realitet, men han gör ej denna realitet beroende av den föreställning till vilken det reala hör. Han har medvetande om realiteten hos den sak, som i det falska omdömet bestämmes som verklig. Men han måste med hänsyn till de nya faktorerna insätta det som realt bestämda i ett vidsträcktare sammanhang.

I sig självt är varje omdöme sant. Den uppfattade realiteten själv kan ej urskiljas som ett moment i uppfattningen och så bestämmas som subjektiv, ty då bestämdes realiteten själv som verklig. Det är meningslöst att fråga om en saks verklighet, som är bestämd i ett omdöme, själv är verklig.

Det är orimligt att låta verklighet betyda något från det uppfattade skilt, varmed uppfattningen kan jämföras. Och lika orimligt är att låta verklighet betyda medvetande eller ett bestämt slag av medvetande, t. ex. tänkandet som giltigt genom sig självt eller den livliga impressionen, varmed kunskapen får sig själv till föremål.

Denna åsikt om verklighetsbegreppet uttryckes i Pr. d. W. så, att realiteten som självidentisk är det enda omedelbart givna, att realiteten är vetandet i motsats till den blott faktiska vissheten, att den är det absoluta, att den är det i sig giltiga begreppet. Dessa uttryck hämtades från den bekämpade subjektivismen och metafysiken och voro oegentliga. Vad som avsågs var att förneka den åskådning, att medvetandet självt är det enda omedelbart givna och förmedlar kunskapen om objekten och att objekten blott äro en abstraktion därur. Pr. d. W. ville framhålla, att realiteten som självidentitet är själva giltigheten hos varje kunskap och är det omedelbart givna. Kunskapen om bestämda företeelsers realitet är såtillvida förmedlad, som giltigheten hos denna kunskap intet annat är än sakens realitet som självidentitet. Men ingen kunskap förmedlas genom realitetsbegreppet på det sätt, att något kan härledas ur detta begrepp. Varje kunskap är omedelbar i den mening, att något bestämt som realt alltid är given i den.

Att realiteten som självidentitet är det i sig giltiga begreppet

betyder blott, att *realiteten är giltigheten själv*. I samma mening kallas den det absoluta. När den kallas för vetandet självt, är det ej fråga om något självmedvetande; det sägs endast, att det är objektets intuitivt givna realitet som gör en uppfattning till kunskap; därmed föreligger något mer än blott en faktisk föreställning, förbunden med subjektiv visshet.

Nya betraktelser (18—26). I Pr. d. W. behandlades realitet och självidentitet (= bestämdhet) som korrelater. Den definitiva ståndpunkten är, att de äro olika uttryck för ett och detsamma. Men alltjämt fasthålles med hänvisning till identitetssatsen, *att bestämdhet eller sammanhang innesluter realitet.*

Bestämdhet är ett föremåls logiska enhet. Att förklara en företeelse är att insätta den i ett större sammanhang. I metafysiken anses bestämdheten hos ett föremål utesluta all mångfald av momenten hos dess innehåll, varmed en sådan mångfald blir något irrationellt. Så fattas orsaksförklaring som ett återförande av olika saker på deras identitet, trots att varje orsaksförhållande förutsätter olika saker. (Förklara är att insätta ett fenomen i ett större sammanhang, är övergång till större innehållsrikedom.) I metafysiken fattas det sanna varat som ren enhet eller identitet, som bestämdhet utan något bestämt; den sinnliga uteslutningen eller den sinnligt givna mångfalden skall innehålla en logisk uteslutning, så att det enas verklighet ej skall kunna vara given med det andras. Kant fattar det rena självmedvetandet som den logiska enheten, och så råkar objektets mångfald i strid med tänkandets enhet.

I verkligheten är den sinnliga uteslutningen i sig fullständigt klar eller bestämd.

En särskild kunskap om verkligheten skulle innebära, att föremålets verklighetskaraktär bestämdes av en särskild beskaffenhet hos objektet eller hos medvetandet om objektet. I förra fallet vore verkligheten själv en realitet, som tillhörde ett bestämt föremåls sinnligt åskådliga beskaffenhet. I senare fallet skulle en särskild visshetskänsla, förbunden med vissa föreställningar, göra föreställningen till en verklighetsuppfattning. Men denna visshet förutsätter, att föremålet redan är uppfattat som verkligt. Denna visshet har grader; verkligheten själv har inga grader.

Man kan ej utan vidare tänka och jämföra vilka olika sammanhang som helst. Vore de omedelbart givna tillsammans för med-

vetandet men utan inbördes sammanhang, så hade vi intet enhetligt föremål, och vi uppfattade intet. Olika sammanhang kunna jämföras genom att hänföras till olika föreställningar, vilket förutsätter, att föreställningarna själva räknas till ett enda sammanhang, bredvid vilket intet annat sammanhang är fattbart. Flera föreställningssammanhang, som framträdde för medvetandet, skulle betyda olika världar, som kunde vara samman i ett medvetande blott genom att refereras till nya olika föreställningar, och man ledes då in i en oändlig regress.

Om olika logiska möjligheter ställas mot varandra, hänföras de till olika föreställningar, så måste dessa föreställningar tilldelas ett sammanhang, bredvid vilket intet annat framträder för medvetandet. Allt möjligt bestämt måste tillhöra ett omfattande sammanhang, bredvid vilket intet annat kan finnas; eljes vore ej de enskilda momenten bestämda i sin samvaro. Tillhörigheten till olika sammanhang skulle innebära, att det ena föremålet i sin samvaro med ett annat ej vore något bestämt, därför att det hela självt ej har någon bestämdhet.

Vi kunna ej fastställa, att något är motsägande, ej bevisa, sluta och döma, med mindre vi förutsätta ett sammanhang, bredvid vilket intet annat framträder som fattbart. När vi fastställa att något är motsägande, tänka vi olika världar, hänförda till olika föreställningar. Det vid egentligt tänkande förutsatta sammanhanget är det verkliga, ty det är det enda bestämda; varje bestämt tankeföremål måste hänföras till detta sammanhang och således betraktas som verkligt. *Verklighet betyder så detsamma som bestämdhet.*

Endast om föreställningen uppgår i detta att vara föreställning, måste vissa tankeföremål uteslutas från det verkliga.

Ett medvetet väsen kan ej fatta sin egen tillvaro med tillhörande föreställningar som en blott föreställning hos väsendet självt eller något annat liknande väsen. Enligt Descartes är det medvetna väsendet i det omedelbara självmedvetandet givet för sig självt som en enkel res cogitans, en medveten substans. Men på grund av sin enkelhet har det ingen bestämdhet, som skiljer det från andra medvetna substanser; differentieringsprincipen kan då blott vara platsen i rummet och tidpunkten för väsendets tillvaro. Men rum och tid ha mening blott som bestämda: som bestämda äro de erfarenhetsvärlden i rum och tid. Den diffe-

rentierar väsenden från varandra. De kunna, när de tänka över sig själva, ej fatta sig som blott föreställning, och då ej heller den egna erfarenhetsvärlden.

Tänkas andra sammanhang tillsammans med erfarenhetssammanhanget, bilda de ett enhetligt föremål för medvetandet genom att erfarenhetssammanhanget blir det hela. Andra sammanhang, som omedelbart sett äro skilda därifrån och då ej kunna omedelbart tänkas samman med det, inordnas vid sammantänkandet i erfarenhetssammanhanget.

Det motsatta förfarandet är omöjligt. *Andlig verklighet är en självmotsägelse.* Antingen blir den en finare materie bredvid erfarenhetsvärlden eller blir den senare en blott föreställning hos anden. Som hörande till ett bestämt medvetet väsen förlägges medvetandet till syn- och känselrummet. Att göra medvetandet till en verklighet för sig är ett motstycke till den åsikt, som gör den rumsliga världen till blotta modifikationer av rummet med uteslutning av alla sinnliga realiteter.

Den i varje fall givna erfarenhetsvärlden är för den enskilde sammanhanget självt. Den närmast givna erfarenhetsvärlden kan på grund av nya erfarenheter inordnas som led i ett större sammanhang, som är en ny form av rumslig och tidlig verklighet. Man beaktar nya medvetenhetsinnehåll och ser, att om man utgår från tidigare givna medvetenhetsinnehåll, är den då givna erfarenhetsvärlden icke sammanhanget. Den vetenskapliga världsbilden förutsätter den populära; att den i förhållande till den är den sanna, innebär blott att den bestämmer den populära som blott led i större sammanhang men ej att den förintar den.

Varseblivningen är en med visshet och en obeskrivbar tvångskänsla förbunden uppfattning, som utan några slutsatser förlägger sitt innehåll till det rumskomplex, den själv tillhör. Induktion är en med visshet (men ej tvångskänsla) förbunden uppfattning, som till innehåll har det gemensamma i föregående varseblivningar. Innehållet är en allmän samvaro av begrepp, som i varseblivningarna ägde en specialiserad samvaro. Vid uppfattningen av föreställningen förlägges dennas begreppsinnehåll omedelbart till samma rumsliga och tidliga komplex som föreställningen själv, så att framtida varseblivningar fattas som ägande därmed överensstämmande innehåll. Induktionen ger blott sannolikhet: vid reflexion över det induktiva antagandet

ter det sig som en real möjlighet, att framtida varseblivningar ge ett annat resultat. Vidare finns vid reflexionen ett medvetande om att framtida varseblivningar komma att mindre strida mot det induktiva antagandet, ju bredare varseblivningsbasen och ju exaktare iakttagelsen är.

När erfarenhetsvärlden bestämmes genom varseblivningar och induktioner, förlägges dessa till en förutsatt objektiv värld. Kravet på exakt varseblivning innebär, att vissa orsaksregler antas för att bestämma, om i ett bestämt fall det varseblivna som objektivt led i erfarenhetsvärlden är orsak till varseblivningsinnehållet som en subjektiv företeelse och därmed bestämmande för dess karaktär. De antagna kausalreglerna bestå som objektiva, så länge nya fakta kunna begripas och förutbestämmas inom dettas ram.(!)

Erfarenhetsvärldens karaktär som sammanhanget kan ej grundas på den inre giltigheten hos ett förutsatt tänkande eller på särskilda varseblivningar. Tänkandets möjlighet grundar sig på den givna erfarenhetsvärlden, varseblivningen tillhör alltid empiriskt givna tänkande väsen. Erfarenhetsvärldens realitet förutsättes vid varje försök att bedöma sanningen av en föreställning.

När man fäller omdömen om realiteten eller bestämdheten in abstracto, synes ordens omfång vara givet men ej den abstrakta betydelsen. Men orden få mening i de verkliga föreställningar, som ligga inom deras omfång. Omfånget är bestämt genom att det finns något allmänt, som bestämmer. Detta allmänna är ej innehållet i en till orden knuten allmän föreställning. Det måste då ligga i en generellt bestämbar känsla, för vilken orden omedelbart äro ett uttryck. Genom att känslan förbindes med en föreställning, blir även föreställningen betecknad genom orden, och dessa få en verklig mening genom att beteckna sådana föreställningar.

Så måste den abstrakta användningen av orden realitet och bestämdhet som känslouttryck framkalla föreställningar, förbundna med motsvarande känslor, och så få mening. Ordet verklighet uttrycker känslan av visshet, medan bestämdheten (detta att vara endast på ett sätt) uttrycker den logiska evidenskänslan. När föreställningar äro förbundna med nämnda känslor, få orden en mening.

Meningen är densamma hos båda orden. Att vi skilja på

betydelsen, beror pa att föreställningarna än uppträda förbundna med visshetskänslan, än med den logiska evidenskänslan. Den olika känslogrundvalen föranleder oss att skilja på ordens mening vid de föreställningar, som äro förbundna med känslorna.

Men den abstrakta satsen mister all betydelse, om man ej verkligen har föreställningar förbundna med visshets- och evidenskänsla. Därförutan har man intet material, på vilket man kan pröva satsens riktighet. Endast den verkliga kunskapen ger mening åt ord som »erfarenhetsvärlden», »omdömet», »det motsägande är en blott ordsammanställning och därför omöjligt». Detsamma gäller om orden varseblivning och induktion.

Metafysikens ursprung. Metafysikens två huvudrötter äro två meningslösa identifieringar av skilda ting. 1) Med det verkliga identifieras varat in abstracto, vars psykiska grundval är den rena visshetskänslan utan något bestämt, som man känner. 2) Medvetandet identifieras med det, varom man är medveten.

Metafysiken gör verkligheten i sig till *något verkligt.* Så är det sanna varat den närmare bestämda verkligheten. Det som är det sanna varat är det enda och utesluter allt annat från verkligheten. Det relativa saknar verklighet, och dock är denna brist fullkomligt verklig. Om det sanna varat består av flera verkligheter, begränsa dessa inbördes varandra och därmed också varandras verklighet. Deras inbördes relationer bli något overkligt o. s. v.

Enligt det vanliga medvetandet ha vi kunskap om existensen av något, som når utöver det man har kunskap om och som kan bestämmas som varande något. Om detta obekanta veta vi blott, att det är verkligt. Vi operera här tydligen med den abstrakta bestämdheten utan att något står framför oss, som äger bestämdheten. (Jfr den obestämda existensen hos Kant!)

När jag har kunskap om min brist på kunskap, stannar jag vid en eller flera möjligheter, utan att jag kan avgöra dem med stöd i fakta. Bristen på kunskap innebär en vetskap om att ett närmare bestämt påstående är meningslöst inför det för mig givna erfarenhetssammanhanget. Men jag har ej kunskap om frånvaron av en bestämd kunskap; är innehållet i en kunskap icke bekant, så är ej heller kunskapen bestämd och kan då ej heller bestämmas som icke förefintlig bestämd kunskap.

Man har ej kunskap om bristen på en bestämd kunskap, ej

heller kan en verklighet bestämmas som förefintlig, när ingenting är givet, som bestämmes som verkligt. En ovisshet inträder, när man med hänsyn till den givna erfarenheten vet om sin oförmåga att med verklig mening påstå något om sakens bestämdhet i förhållande till det in toto verkliga. Denna ovisshet förväxlas gärna med frånvaron av kunskap. Ovissheten är en med ifrågavarande kunskap förbunden känsla, så nära förbunden med föreställningen, att det hela framträder som ett särskilt medvetande med sitt särskilda föremål. Och dock kan föremålet blott bestämmas genom uttrycket för den förefintliga känslosituationen! Jag frågar t. ex.: vilken färg har grannens hund? Jag vet, att jag ej kan bestämma färgen, och med detta vetande är känslan av ovisshet intimt associerat. »Vilken färg» är blott ett känsloutryck men ter sig som ovisshetens *föremål* och därmed som föremål för det vetande, som jag ej äger. Föremålet för den felande kunskapen är »vilken färg». Den obekanta verkligheten har för medvetandet blott bestämdheten att vara verklig; den är en verklighet i sig.

Realismen frågar, hur verkligheten i sig kan överensstämma med de kunskapsvillkor, som äro givna för oss, t. ex. med motsägelselagen. Den opererar då med tomma ord.

Jämte den abstrakta bestämdheten är jagmedvetandet en huvudrot till metafysiken. Jag förefaller mig själv vara det fullkomligt inre, min verklighet förefaller mig att vara intimt förknippad med mitt självmedvetande, vara mitt eget medvetande om min verklighet. Jag är för mig själv en inom sig sluten värld. Då alla föreställningar ligga inom mig, så synes hela den tänkta världen ligga i denna inom sig slutna värld. Och dock nödgas jag betrakta mig själv som en verklighet jämte andra, som ett obetydligt led i den värld, som skall finnas inom mig.

Min verklighet skall här vara identisk med mitt medvetande om den. Så blir verkligheten själv ett genom analys uttaget moment hos en ursprunglig ren enhet av medvetande och vara. Den blir i sig något särskilt verkligt bredvid andra ting, och jag själv som helhet (i vars enhet verkligheten blott är ett moment) kan ej uppfattas som verklig.

I viljemedvetandet uppfattar jag mig som aktiv, som orsak till något annat men på det sätt, att den verkan, till vilken jag som orsak står i relation, är innesluten inom mig. Jag är en inom

sig sluten värld och står dock i förbindelse med något annat, som i sin ordning har sin realitet inom mig.

Vi möta här tomma ordsammanställningar, som likväl synas naturliga, därför att det finns en alldeles olöslig association mellan 1) organismens medvetande om sin egen kontinuerliga tillvaro i rum och tid och 2) organismens kontinuerliga livskänsla.

På grund av känslans konstans förlägges dess innehåll alltjämt till organismen; känsloinnehållet anträffas både i känslan själv och i föreställningen om organismen, som *lever*, i det den förefinnes som psykofysisk organism. Därav den olösliga associationen; ordet jag betecknar organismen men får uttrycka både livskänslan och föreställningen om organismen.

Andra känslors innehåll objektiveras genom att förläggas till organismen. Men de andra känslorna äro tillfälliga, deras innehåll kvalificera ej organismen på ett konstant sätt; därför bli de ej olösligt förbundna med föreställningen om organismen i dess kontinuerliga tillvaro. De bestämma ej i sällskap med organismen jaget, utan deras innehåll förlägges till en organism, som redan fått jagkaraktär; deras innehåll introjicieras i ett redan givet jag.

Jag är det naturliga uttrycket för en olöslig association av känsla och föreställning. Dock förutsätter man vid reflexion över jaget, att ett enhetligt medvetande ligger bakom ordet. »Jag» blir för organismen en andlig eller inre verklighet. Verkligt är jaget, därför att det betecknar en kontinuerligt levande psykofysisk organism i rum och tid. Något andligt eller inre är jaget, därför att ordet jag uttrycker en känsla, vars innehåll i känslan själv varken lokaliseras eller temporaliseras eller får verklighetskaraktär, fast samma innehåll *i en särskild föreställning* förlägges till organismen.

Föreställningen om organismen är en verklig erfarenhetskunskap. Men vid reflexionen över oss själva drivas vi över från tanken på känslan till tanken på en sådan kunskap. Då vi i känslan ej anträffa någon lokalisering eller temporalisering, ter sig jaget som en andlig eller inre, i erfarenheten given verklighet, fast det till jagmedvetandet hörande kunskapsmedvetandet blott är en uppfattning av den psykofysiska organismen.

Man inser ej, att jaget som en andlig men i erfarenheten given

verklighet ej har någon enhetlig föreställning bakom sig. Glidningen, som vilar på associationen, hindrar insikten.

Man glider från tanken på känslan över till tanken på kunskapen. Då känslans innehåll blott som innehåll hos känslan kan fattas som verkligt, blir känslan en kunskap om sig själv, ett omedelbart självmedvetande, som är identitet av medvetandet och den verklighet, om vilken det är medvetande.

Samtidigt fattas jaget som en oberoende av medvetandet om jaget bestående verklighet, den psykofysiska organismen. Till denna anknytes jagmedvetandet som ett verklighetsmedvetande, och till den förlägges jagkänslan själv!

Om jaget fattades som givet i jagkänslan *utan någon föreställning om organismen,* om jagkänslan ej lokaliserades och temporaliserades genom att anknyta till denna, så vore det omöjligt att fasthålla tron på någon mening hos ordförbindelsen »rent självmedvetande». Reflexionen finge då helt bortse från erfarenhetsvärlden, jaget finge fattas som givet i en absolut kunskap, i det man bestämde jagkänslan för sig utan någon som helst reflexion över erfarenhetsvärlden. Man finge helt försjunka i jagkänslan utan att äga något verklighetsmedvetande, man finge uppgå i en tanklös extas.

Detta otänkbara jag, givet i rent självmedvetande, ger hos Kant och hans efterföljare kunskapen dess allmängiltighet. Detta medvetande blir till sist ett med det sanna varat.

Jagmedvetandet är också källan till den rena sensualismen. Är jaget självmedvetande eller identitet av subjekt och objekt, så är varje särskild föreställning hos mig en form av självmedvetande, ett medvetande om föreställningen själv.

1) Då den verkliga erfarenheten vilar på varseblivningen, anses erfarenhetskunskapen bestå i varseblivningar med var sitt särskilda innehåll ej i rent medvetande utan särskilt innehåll, 2) Då varseblivningen anses vara omedelbart given för sig själv, så äro dess olika innehåll bestämningar hos det medvetande, som hör till varseblivningen. Medvetandet om något är som medvetande enkelt; det innehåll, som bestämmer medvetandet, måste då vara enkelt. Varseblivningen med sitt rumstidliga innehåll består av flera medvetanden, av elementer eller sensationer med var sitt absolut enkla innehåll, *av sensationer.* Man fattar uppfattningen av det genom olika sensationer bestämda rummet

1) antingen som en sekundär bildning ur de ursprungliga sensationerna, som ej innehålla någon rumsuppfattning, eller 2) som en förbindelse av de sensationer, som framträda i den enskildes liv, och en särskild medfödd åskådning av den enkla abstrakta utsträckningen utan någon bestämdhet. Man får så fiktiva känsel-, färg- och formsensationer, rena intigheter, sensationer som äro kunskaper om sig själva, och dessa bli den totala och konkreta verkligheten själv.

Naturvetenskaplig metafysik (34—42). Till metafysiken höra också sådana föreställningar som ting och rörelse, vilka äro tomma ord utan mening.

Egenskaper finnas blott hos tinget, som är deras verklighet, och denna verklighet består själv som verklig. Men om man hos det som ting betecknade tankeföremålet bortser från egenskaperna, står ingenting kvar.

Rörelse innebär att det med sig identiska perdurerande tinget förändrar sitt läge. Men läget hör till tinget liksom andra egenskaper; är läget förändrat, så är tinget ett annat ting. De båda föremålen, som följa på varandra, kunna dock äga gemensamma bestämningar. (Jfr Aristoteles! E. L.)

Man ser i lägebestämdheten något för tingets verklighet yttre och tillfälligt utan egen verklighet. Den till läget hörande rumsliga begränsningen genom annat innesluter en inskränkning av tingets verklighet. Hade samma ting samtidigt olika läge, så skulle det inskränka sin egen verklighet.

Vid lägeförändringen kan ej tinget i sitt senare läge begränsa sig självt i sitt tidigare läge. Äro tingen oberoende av sitt rumsläge, så ha de sitt korrelat i ett av dem oberoende rum, i vilket tingen förändra sitt läge. Detta är meningslöst. För att lägen skola kunna åtskiljas i ett rum, måste rummet självt redan vara bestämt genom rumsfyllande kvaliteter. Utan begreppet figur är begreppet läge meningslöst, och figuren förutsätter idén om gränser genom kvaliteter, som åtskiljas från omgivningen. Olika lägen förefinnas endast genom ett redan givet rumsinnehåll; om innehållet, d. v. s. rummet självt är ett annat, så uppstår ett helt annat lägesystem. Därför kunna blott olika rum följa på varandra. Ting kunna ej förändra sitt läge i ett i fråga om lägebestämdheten identiskt rum, även om

de på varandra fortgående rummen kunna ha gemensamma bestämningar.

Rörelsebegreppet har sitt underlag i varseblivningen. Rörelsebilden är ett komplex av två oskiljaktigt associerade varseblivningar. Man varseblir dels rumsföljden, dels bland de kroppar, vilka som gemensamma tillhöra de på varandra följande lägesystemen, en bestämd kropp som samtidigt befinner sig i olika lägen, och en annan kropp, som befinner sig på samma plats, referenskroppen. (Det beror av den varseblivandes eget läge till kroppen, vilken kropp som får ena eller andra karaktären.)

Den senare varseblivningen saknar kunskapsvärde. Varseblivningslägets psykofysiska nödvändighet gör det naturligt att tro på rörelsens realitet, fast den ej är något verkligt begrepp (sic!). Varseblivningsläget föranleder vårt tänkande att söka konstruera rörelsen genom idén om det för sig bestående tinget och om dess korelat det tomma rummet som en bestående form med given lägebestämdhet. Denna form består för sig, därför att tingets *läge* betraktas som något för tinget yttre och främmande. Man tänker sig, att det i denna form ändrar sitt läge utan att förändra sin identitet.

En bestämd kropp är blott en genom en viss kvalitet begränsad figur. En enskild kropp är ej väsensskild från det abstrakta begreppet; den kan därför befinna sig utanför sig själv: den rumsliga differensen är ingen logisk (saklig) differens. A och B bestämmas ej vart för sig närmare genom att de inta ett bestämt läge till varandra; »utanför B» ger ej A någon specifik bestämdhet; det är det hela, som här har logisk bestämdhet! Det hela är A och B i deras ömsesidiga lägebestämdhet. A och B få ingen saklig differens genom att inta olika lägen till varandra, men väl bestämmas de närmare genom att förefinnas i det totala bestämda lägeförhållandet, och när detta förändras, förändra även A och B sin karaktär. Därför kan A ligga utanför sig självt, det är föreställbart att en kropp samtidigt kan befinna sig på flera ställen, att en sträcka som helhet har en kropp som kvalitativt begränsande bestämning.

När en pil samtidigt är på flera ställen, medan en del av omgivningen blott är på ett ställe, ha vi en konstruktion, som äger varseblivningens psykologiska karaktär men saknar dess normala kunskapsvärde. I verkligheten föreligger en följd av rum, fyllda

med olika innehåll och skiljande sig genom att de för dem gemensamma kropparna stå i olika lägen till varandra.

För att kroppens rörelse skall kunna varseblivas, måste han själv *av den varseblivande* förläggas till olika samtidiga lägen. *En konstruerad banas kontinuitet uppstår* genom att man konstruerar en sträcka, vilken bestämmes genom den sig rörande kroppen som den kvalitet, som bestämmer rörelsebanan i förhållande till origo.

Rörelsebegreppet har betydelse i fysiken endast därför, att den verkliga rörelseförändringens art bestämmes genom en kropps rörelsebana i förhållande till en annan kropp som referenskropp. Och endast därför *får tiden en storlek.* Ett visst antal av periodiska lägeförändringar innesluter en viss förändring av det totala rumskomplexet, vilken förändring kan betecknas som en storlek. Den bana, som i varje fall bestämmer den periodiska lägeförändringen, är alltid densamma, och så kan alltid tidsföljden i sin helhet i varje fall medelbart bestämmas som en viss storlek.

Nu blir också A:s lägeförändring i förhållande till B en tidsstorlek. Vidare betyder s/t som uttryck för genomsnittshastigheten genomsnittstorleken av A:s bana med B som referenskropp, vilken bestämmer bådas lägeförändring i förhållande till varandra, försåvitt den är samtidig med en av C:s periodiska lägeförändringar i förhållande till B. Dessa lägeförändringar äro då var för sig bestämda genom en alltid lika stor bana för C med B som referenskropp. »Hastigheten» är ett begrepp utan verklighet men får vetenskaplig betydelse, därför att begreppet rörelsebana har det.

Allt efter den valda referenskroppen blir en kropps hastighet större, trots att lägeförändringen är alldeles densamma. Den tidliga verkligheten består av en följd av olika rum, även om regeln för denna följd bestämmes genom formler, som vila på konstruktioner av rörelsebanor.

I (den Einsteinska) teorien om rörelsens relativitet har den empiriska vetenskapen upplösts genom det metafysiska begreppet om rörelsen som en företeelses lägeförändring i ett identiskt rum. Principen om ljushastighetens konstans har här konfronterats med den förnuftiga principen om »rörelsens» relativitet, och härvid har det metafysiska rörelsebegreppet bragt allt i oordning.

Man bestämmer giltigheten av det, som empiriskt konstaterats om ljusets lägeförändring, genom konstruktioner på grund av vissa principer; man hade i stället bort grunda konstruktionen på förutsättningen om erfarenhetens principiella giltighet!

Förutsättningen för teorien är ljushastighetens konstans. Ett system, från vilket två ljusstrålar samtidigt utgå från olika ställen, tänkes röra sig i förhållande till ett annat; den punkt där strålarna mötas blir då en annan än om systemet självt tänkes som vilande, fastän båda betraktelsesätten ha samma giltighet enligt principen om rörelsens relativitet. Den empiriskt konstaterbara mötespunkten blir en annan. Man tror sig lösa svårigheten genom att betrakta samtidigheten själv som relativ; det, som är samtidigt i ett vilande system, succedera i samma system, när det rör sig. Forskningsresultatet blir beroende av iakttagarens eget läge, och iakttagaren skall existera i samma erfarenhetsvärld, som blott existerar för honom!

Ljushastighetens konstans innebär, att ljusvågens väg från sin utgangspunkt har samma storlek under varje tidsenhet. En företeelse ändrar ej sitt läge i förhållande till sig själv. Talar man om en väg från utgångspunkten för en företeelses »rörelse», så har det mening blott om man tar som utgångspunkt för banan en företeelse, i förhållande till vilken en annan företeelses lägeförändring sker och som är den referenskropp, i förhållande till vilken den andra företeelsen kan konstrueras som ägande en bana. Den företeelse, som äger banan, befinner sig ursprungligen på en punkt av den förra. Om den punkt, från vilken en annan kropp utgår, själv konstrueras som ägande en bana, i förhållande till en tredje kropp, så är den andra kroppens bana *icke* den bana, som betecknar dess väg från dess egen utgångspunkt.

Om två ljusvågor utgå från olika punkter i ett system och bådas väg är densamma under en tidsenhet, så innebär det att systemet självt användes som referenskropp eller betraktas som vilande. Utgå de samtidigt, måste de mötas i mittpunkten mellan utgångspunkterna.

Men då man tänker sig, att det system, varifrån ljusvagorna utgå, rör sig i ett identiskt rum, som i avseende på lägena är bestämt genom det andra systemet, och att ljusvågorna själva förändra sina lägen i samma rum, få även de så konstruerade

ljusbanorna betydelse av banor, som beteckna vägen från utgångspunkten, och måste då ställas under principen om ljushastighetens konstans!

Jämte rörelsen spelar *tinget* en roll i den naturvetenskapliga metafysiken. Enligt atomismen består materien av kvalitetslösa atomer, de minsta kroppar som kunna upptäckas. Även när de tänkas äga kvaliteter, anses dessa oförställbara, vilket är detsamma som att de äro rent kvalitativt bestämda och sammanfalla med det tomma rummet.

Anses atomen ogenomtränglig, så förutsättes rörelsen: intet yttre kan genom rörelse inträngа i atomen. Rörelsen förutsätter något mer än det tomma rummet; är atomen det enda verkliga i rummet, så ha rörelsen och ogenomträngligheten atomen till förutsättning. Atomen skiljer sig så från det tomma rummet, att den är det verkliga, som finns i rummet. Rummet är som hos Leukippos varat, det tomma rummet är ickevarat!

Idén om kvalitetslösa kroppar är meningslös men kan användas, därför att vid fysikaliska och kemiska processer har atomen direkt betydelse som den kroppsliga storhet, som är den yttersta enhet man kan räkna med; kvaliteten har betydelse blott som underlag för konceptionen av begreppet »enkel kroppslig storhet». I hemlighet tillägger man alltid atomen en föreställbar kvalitet; endast då kan man avgränsa den från det tomma rummet. Detsamma gäller om den i världsrymden vilande etern, som ännu mindre kan skiljas från det tomma rummet.

Återblick. Hägerströms slutgiltiga åskådning avlägsnar även skenet av att den mänskliga kunskapen fattas som sekundär kunskap om en absolut urkunskap (ett absolut självmedvetande eller vetande). Det gäller att nå en fullständig skilsmässa från jaget — självmedvetandet som filosofiens utgångspunkt. Identiteten har uteslutande objektiv och kosmisk innebörd. Det är endast av psykologiska skäl som vi skilja mellan realitet, (vara, objektivitet) och självidentitet, bestämdhet, sammanhang. »Sakens egen bestämdhet» är det universella sammanhanget, det enda sammanhang som är fattbart och därmed möjligt. Tydligen går det logiska sammanhanget numera omedelbart ihop med det faktiska, som riktigt fattat adekvat framställer det logiska — varvid nog den frågan inställer sig om vi icke därmed få igen

den gamla fenomen-väsen-tanken. Hur inordna det sinnligt givna i ett rent otidligt sammanhang? Uppgiften förefaller metodiskt olöslig. Vi synas få två artskilda helheter. För Hägerström ter sig emellertid en sådan fråga absurd. Hans »omdöme» fattar bestämdheten — meningen som i grunden ett med fakticiteten. Längre kan nog rationalismen ej drivas!

Varje omdöme uppfattar något som realt, i varje omdöme *förutsättes* realiteten av något. (Här synas två skilda tankar bli identifierade. E. L.) Därför är verkligheten ej någon egenskap hos det verkliga. Omdömet självt är ett led i det kosmiska sammanhanget och bestämmes helt därav. I sammanhanget eller bestämdheten måste realitet vara innesluten. Allt möjligt bestämt måste tillhöra ett omfattande sammanhang, bredvid vilket intet annat kan finnas. (Det synes svårt att här komma ifrån den numeriska synpunkten. E. L.) Idealismens och realismens obekanta och obestämda *verklighet in abstracto* är en realitet blott inom känslans och föreställandets område, som även det tillhör det kosmiska sammanhanget, men som där är inneslutet inom den mänskliga kroppens förnimmelseliv och icke når därutanför, vilket däremot omdömet gör.

Leder inom ett verkligt helt bestämmas som verkliga inom det hela: när skilda tankeföremål i en föreställning bestämmas som verkliga, är ett helt givet, till vilket de höra som led. Fatta vi tanken om den logiska helheten, så falla idéerna om ett självständigt logiskt subjekt med predikatet som del, om det självständiga relationsledet och andra hypostaseringar. De äro meningslösa fördubblingar av verklighetsbegreppet. Ett isolerat rent objekt är lika litet verklighet som ett isolerat rent medvetande. I båda fallen är det universella sammanhanget bortstruket, bortfantiserat. Tydligen är realiteten-bestämdheten hos Hägerström en regulativ och kritisk, icke en konstitutiv eller aktivt gestaltande princip. (Därmed är den »sättande verkligheten» av 1908 definitivt avlägsnad och därmed också varje sken av en produktiv kosmisk aktivitet som omdömets yttersta stödjepunkt.) Principen avvisar alla isolerande absolutifieringar av något visst givet. Verklighet och mening sammanfalla i den verkliga kunskapen, och någon annan mening än *kunskapens* finns icke utan är en absurd fantasi.

Ett föremåls logiska enhet eller helhet, dess bestämdhet är

utan vidare förenlig med ett mangfald momenter hos dess innehåll. Den sinnliga uteslutningen är som objektivt given i sig fullständigt klar eller bestämd och har därmed en verklighet utan brist och lyte. Den s. k. andliga verkligheten är en meningslös hypostasering, som förintas vid en konkret och tankemässig uppfattning. Erfarenhetsvärldens realitet förutsättes vid varje försök att bedöma sanningen av en föreställning. (Andra förutsättningar äro blott fiktiva och vila på självbedrägerier. E. L.) Om det rent obekanta ha vi ingen kunskap. Den obekanta kunskapen är en idé, som blott uttrycker ett känsloläge: den har intet bestämt föreställningsinnehåll. I varje kunskap är alltid något givet, som bestämmes som verkligt. Idén om verklighet eller bestämdhet in genere är för sig tagen blott ett känslouttryck, även om detta uttryck får uttryck i bestämda föreställningar. *Verkligheten i sig är ett tomt ord.* Men på detta tomma ord grunda realismen och idealismen sina tankebyggnader!

Alla dessa resultat vinnas tydligen genom explikationer av den grundläggande definitionen av bestämdheten-verkligheten. Sedan gäller det att visa att idealismens förmenta meningskunskap blott är en drömbild, en oförstådd reflex av i sig meningslösa, enär icke tankebestämda psykofysiska förlopp. Naturligtvis måste då attacken först och sist riktas mot jaget och självmedvetandet. Med dem falla sedan alla idealismens och realismens falska satser så lätt, som löven fällas av vinden.

Ett tomt ord är både det empiriska och det rena »jaget». Här vidgar Hägerström basen för 1910 års analys genom att anta en rent yttre förbindelse mellan känsla och föreställning. Känslan får en mer grundläggande betydelse, än som 1910 tillerkändes henne. Denna avgörande vändning inträdde redan med det grundläggande arbetet om den juridiska viljeteorin av 1917. Den kan ej fullt förstås, förrän vi tagit del av den nya praktiska ståndpunkten, som är sammanflätad med den teoretiska och utbildats tillsammans med den — både kronologiskt och systematiskt i omedelbart samband.

Det reala elementet i jagmedvetandet är organismen som uppfattande sig själv som ett bestämt och realt objekt. Men tyvärr får ordet jag på en gång uttrycka både livskänslan och föreställningen om organismen. Denna grova logiska och grammatiska

bock är källan till subjektivismens svåra förvillelser. Livskänslan uttryckes i föreställningen om ett konstant »jag». Kring livskänslan lagras sedan alla övriga känslor. De objektiveras (skenbart) genom att förläggas till organismen, sedan denna redan fått jagkaraktär: deras innehåll förläggas till det redan givna »jaget». Jaget är nu onekligen verkligt, såvitt ordet betecknar en kontinuerligt levande organism i rum och tid. Falskeligen blir det sedan något inre och andligt av den kausala grund, att ordet jag också uttrycker en känsla, vars innehåll *i känslan själv* ej får verklighetskaraktär genom att lokaliseras och temporalisera. (Här röjer sig känslans primitivitet som form av »uppfattande» medvetande.)

Denna känsloteori är hörnstenen i Hägerströms praktiska filosofi från 1917. Jagföreställningen är ej uttryck för någon enhetlig objektsuppfattning, för något äkta omdöme. Vi glida regelbundet över från tanken på känslan till tanken på en verklig erfarenhetskunskap, och så blir jaget *en andlig men likväl i erfarenheten given verklighet*. Men vetenskapen visar, att jagföreställningen saknar enhetlighet, att dess innehåll ej bildar någon logisk helhet. Det återstår då blott att förklara den skenbara enhetligheten som en yttre hopflätning utan inre enhet, som resultatet av en kausalt oundviklig »association mellan medvetenhetsyttringar». Denna utväg befriar helt från den idealistiska utvägen att som förklaringsgrund tillgripa en fenomenlära och tala om en »bristfällig verklighet», en verklighet som skiner igenom ett ofullkomligt mänskligt uppfattningssätt. Upptagningen av den positivistiska associationshypotesen är korrelatet till den stränga distinktionen mellan omdöme och blotta föreställningar resp. medvetenhetsyttringar.

Genom en oundviklig men från kunskapssynpunkt värdelös association blir min verklighet mitt självmedvetande, mitt medvetande om min egen verklighet. Sedan är fortsättningen given. Hela den givna verkligheten ligger inom jagets slutna värld, och »verkligheten» kan genom analys uttagas ur en ursprunglig enhet av medvetande och vara. *Den blir något särskilt verkligt bredvid andra ting.* Vi möta här åter den olyckliga fördubblingen av verklighetsbegreppet, till vilket det populära medvetandet oupphörligt drives och som filosoferna okritiskt upptaga från det populära medvetandet, som också är deras eget ovetenskapliga

vardagsmedvetande, över vilket ingen kan höja sig annat än i den vetenskapliga kontemplationens stilla stunder. Icke ens Hägerström kan i den språkliga framställningen befria sig från fördubblingen, fast han lyckats göra det i en logisk intutition, som dock aldrig kunnat positivt översättas i grammatiska satsformer. Så mycket viktigare blir det då för honom att oupphörligt påpeka språkets olycksdigra makt över den ordlösa tanken, som icke förgiftas av några känslor. Endast på negationernas väg kan Hägerströms verklighetsmedvetande väckas även hos andra. Kritiken och polemiken har ytterst detta positiva syfte.

Vi möta en liknande situation hos Boström, om vars »självmedvetande» vi erfara, att »antingen har man det eller har man det icke». I senare fallet är man oduglig till filosofi och bör övergå till andra uppgifter. Hägerström synes tänka mer optimistiskt om sin egen princip. Han tillhör också ett mer demokratiskt tidevarv med större tillit till upplysningens makt!

Verklighetsfördubblingen återkommer enligt Hägerström i viljandet, där aktiviteten är orsak till något annat som verkan — fastän denna verkan samtidigt är innesluten inom mig. Denna konfusion är föremål för ingående behandling i de praktiska skrifterna. Att avslöja den är att avslöja ihåligheten i bl. a. den juridiska viljetorien och i vissa politiska och straffrättsliga förvillelser. (Det är en fråga för sig, om H—m här ej företer en vanlig kontamination mellan substans- och kausalitetsbegreppets innehåll. En utredning härav skulle dock kräva vidlyftiga filosofihistoriska exposéer och måste därför lämnas å sido. I sig synes kausaliteten innesluta en motsats och avgränsning mellan led, som äro yttre och främmande för varandra. Kontaminationen återfinnes i Norströms skrift av 1895. Närmast återgår den på Boström, Leibniz och Spinoza som »immanent» och »transceut» kausalitet.)

Det rena självmedvetandet är känslans förmenta kunskap om sig själv som det rena varat, den rena verkligheten ovan rum och tid. Sensualismens rena sensationer äro en rad mikroskopiska självmedvetanden, som sammangå till den konkreta och totala erfarenhetsverkligheten. Även sensualismen vilar så på tomma fantasier. Hypostaseringar utan logisk enhet äro även idéerna om ting, rörelse och atomer. Tingets verklighet blir

något från egenskaperna skilt, och därmed slites den logiska helheten sönder. Och detsamma gäller om hypostaseringen av rummet och tiden.

Med läran om känslan och jaget har Hägerström från 1917 lagt den definitiva grundvalen för sin praktiska filosofi. Denna avvisar varje annan meningsfull verklighet än den i den rena kunskapen givna logiska helheten. Den s. k. praktiska kunskapens symbolism avslöjas som reflexer av blotta förlopp, vilkas mening i själva verket uppgår i deras fakticitet. Med den andliga verkligheten faller den praktiska filosofiens förmenta innehåll. Kvar stå en rad tomma associationer mellan föreställningar och känslor (impulser), vilka associationer dock ägt och äga den största betydelse för mänsklighetens praktiska liv. Hägerström finner, att de betydelsefulla komplexen mycket väl kunna kvarstå och med fördel vårdas och framkallas, även om den med dem förbundna verklighetsfördubblingen upphör. Han frågar sig knappast, om känslorna verkligen orka leva i denna förtunnade och syrefria luft. En rationell renodling av livsfrämjande känslor och impulser synes honom snarast kunna befordras genom metafysikens upplösning. Sedlig och kulturell strävan och hänförelse synas väl förenliga med en vetenskaplig syn på liv och värld.

Till sina grundläggande moment är Hägerströms senare praktiska filosofi ett led i hans kunskapsteori som helhet. Vi skilja dem åt av rent yttre och tekniska skäl. Då vi övergå till en diskursiv behandling av de praktiska huvudskrifterna, tro vi oss göra läsaren en tjänst genom att genast sammanställa huvuddragen av hans definitiva ståndpunkt ur några uppsatser från tänkarens sista levnadsår, i vilka uppsatser han själv sökt koncentrera kärnan av sin uppfattning. Första delen av vårt inledningskapitel vilar på följande källor:

Selbstdarstellung 1929, slutet.
Socialfilosofiska uppsatser 1939 (66—92, 120—140.)

B. *Den nya praktiska ståndpunkten.*

Inledning.

Det finns enligt Hägerström inga andliga verkligheter. Det finns blott en enda sammanhängande verklighet. Inom denna få de ej plats.

Alla föreställningar om andliga verkligheter vila på känslor men ej på reellt iakttagbara fakta. Från kunskapssynpunkt äro de därför illusoriska. Till grund för dem ligger ett meningslöst komplex av känslor och föreställningar, som driver oss att bilda ordsammanställningar och får oss att tro, att orden ha en mening. Alla andevetenskaper (jaget, samhället, staten, moralen, religionen) äro en intellektuell lek med känslouttryck, som man tror beteckna något realt. Deras innehåll är ren metafysik, d. v. s. från kunskapssynpunkt tomma ord, som vila på känslor och önskningar eller påverka känslo- och viljelivet.

Våra känslors innehåll fattas alltid från en sida som något rent inre och oåskådligt och därmed rent andligt. Föreställningen om en andlig verklighet vid sidan av den i rum och tid beror på den intima förbindelse mellan våra känsloupplevelser och våra verklighetsföreställningar, som gör att vi i våra uttryckssätt ej utsöndra *verkligheten* från besmittelse med känsloupplevelsen. Sitt underlag ha uttryckssätten i oupplösliga associationer mellan känslor och föreställningar. Så komma de att gälla som uttryck för verkliga kunskaper, fast de bara uttrycka en viss känsla i förbindelse med t. ex. föreställningen om en gärnings verklighet.

Vi låta här förvilla oss av satsformen. Men icke alla utsagor avse att uttrycka eller meddela kunskap om verkligheten. En interjektion som »ack» eller »fy» uttrycker mina känslor; när den uttalas i samlivet, avser den att hos andra väcka motsvarande känslotillstånd. Det lyckas, därför att känslouttrycket står i associativt sammanhang med de uttryckta känslorna: så kan en krigsmarsch vara eggande som ett naturligt uttryck för en krigisk inställning. En önskesats meddelar ej resultatet av en objektiv själviakttagelse utan är en direkt yttring av min önskan. Jag kan säga: »måtte han bli frisk» men också: »det vore gott

om han bleve frisk». Även i senare fallet, i den skenbara utsagosatsen uttryckes blott en önskan. Satsen avser ej att uttrycka ett antagande om verkligheten eller att ge en upplysning.

Enahanda gäller om satser, som synas uttrycka, att något är objektivt rätt eller gott, en objektiv rättighet, en objektiv plikt. Ingenting objektivt verkligt utsäges här, det är endast känslor och viljeyttringar som uttryckas. Men det är ofantligt svårt att genomskåda förhållandet.

Imperativsatsen: »du skall», »du bör» är ett socialt påtryckningsmedel men ej en förklaring av den agerandes vilja. Den meddelar ej min viljas innehåll; vad jag vill är att genom befallningen som medel nå syftet, som är att förmå den befallde att företa den handling som utsäges i befallningen. Viljeuttrycket »du skall» kan verka suggestivt på den andres praktiska inställning. Direkt förnimmer han vid befallningsuttrycket blott — befallningsformen själv. *Kan* han nu suggereras, så påverkas han i riktning av det angivna handlandet. (Befallningsuttrycket kan vara ett språkligt uttryck men också t. ex. en gest.)

När jag föreställer mig *plikten* eller det *rätta,* förnimmer jag ett befallningsuttryck, som verkar omedelbart. Förnimmelse av plikt är förnimmelse av det imperativa tecknet vid föreställningen om ett visst handlande. Att nu detta verkligen skulle ha tecknat »du skall» till verklig bestämning är meningslöst. Pliktföreställningen är blott en suggererande tvångsidé med ett befallningstecken som innehåll men utan att tecknet framkallar någon föreställning om tecknets betydelse. När jag varsnar en ren befallning, har jag en i det yttre given person och ett synligt förnimbart tecken framför mig. Vid plikten förnimmes orden (tecknet) blott i det inre, men föreställningen gör sig dock gällande som tvångsidé, som framträder av sig själv och som man ej kan kasta ifrån sig. Den verkar suggestivt i riktning av det handlande vartill tecknet är anknutet.

Den moraliska tvångsidén är blott till arten skild från de tvångsidéer, som fostras i samlivet. Känslan av *det rätta* är en förnimmelse av befallningstecknet, som utan att man inser varför knyter sig till just detta handlande och undertryckandet av andra handlingstendenser. Förnimmelsen av tecknet trycker på min vilja, det är hela dess innebörd. Pliktföreställningen innesluter ej någon *kunskap* om vad som är plikt. Påståendesatsen: det

är din eller min plikt uttrycker blott skenbart ett antagande om verkligheten. Dess funktion i det inre talet är blott den att inprägla förnimmelsen av tecknet vid föreställningen om ett visst handlingssätt och i samlivet att väcka eller stärka förnimmelsen av samma tecken!

Den enda rimliga grunden för att anta pliktens objektiva realitet är tanken, att i pliktmedvetandet framträder en ordning, som gör att fördärvet med inre nödvändighet hör ihop med gärningen, som har det negativa befallningstecknet som tillbehör. Denna tanke är ett arv från primitiv åskådning. Där äro vissa gärningar genom en ofrånkomlig ordning »tabu», fördärvet följer av sig självt om de ske: de äro *orätta*. Den rätta handlingen åter leder av sig själv till lycka. Enligt Homeros och Hesiodos frodas allt och äro mänskliga företag lyckosamma, där rätten råder. Hos germanerna medföra vissa gärningar uteslutning från den gudahägnade folkfreden, gärningsmannen blir fredlös: därmed är gärningen orätt. Den judiske Jehova befaller och är en väldig hämnare mot dem som överträda hans bud: att följa dem blir därmed det rätta, olydnad det orätta.

Vår nutida föreställning om moralisk skuld och ansvar innesluter i sig tanken på rättfärdigheten hos ett straff, svarande mot gärningen, samt ett inre sammanhang mellan den och straffet. Samvetet ställer oss till ansvar som skyldiga, d. v. s. förtjänta av straff. Straffet följer då av sig självt oberoende av de tillfälliga naturliga följderna av bristande pliktuppfyllelse (inre otillfredsställdhet, bristande självaktning o. d.). Tanken på moralisk skuld och ansvar är den om en övernaturlig ordning, som låter det rättfärdiga straffet höra ihop med vissa gärningar. Detta tankeskikt smälter samman med det kultiverade pliktmedvetandet, och så uppstår tron, att en befallande vilja framträder i pliktmedvetandet. *Pliktens realitet* vilar på detta tankekonglomerat.

Språkformen »detta *är* min plikt» får oss att tro att det är fråga om en verklighet, varom man har kunskap. Realiteten blir idén om en övernaturlig ordning, som låter ett straff, avpassat efter skulden, ovillkorligt utkrävas inför samvetets domstol, när gärningen har förbudstecknet som tillbehör. Ibland lägger man till den primitiva tanken, att den goda (= pliktbestämda) viljan har ett absolut värde. Denna tanke är dock

främmande för själva pliktföreställningen, enär tanken på den goda viljans absoluta värde ej förmår utöva tryck på oss i vårt handlande!

Vilket band håller gärning och straff tillsammans? Straffets rättvisa ligger i att det följer obetingat, alltså utan hänsyn till dess nytta för individen själv eller samhället. Själva gärningen gör mig förtjänt av straff eller skyldig, straffet utdömes då jag ställes till ansvar inför samvetets domstol. Ordningen är alltså en övernaturlig makts *vrede och hämnd* mot gärningar, som kränka den; detta är det enda tänkbara bandet mellan min gärning och strafflidandet. Den övernaturliga makten är alltid helig och i sin vrede rättfärdig, och så blir hämnden själv helig och rättfärdig.

När sociala regler hänföras på en övernaturlig makt, som ovillkorligt övar rättfärdig hämnd, skapas ett avskräckningsmedel av otvivelaktig social betydelse. Samtidigt rättfärdigas vår sociala hämndlust mot förbrytaren. När våra moralister absolutifiera den mänskliga viljan, ligger tron på moralisk skuld och ansvar till grund. Tanken på gudomlighetens rättfärdiga hämnd står i bakgrunden, men den fasta oböjliga hämndlusten förutsätter för sin psykologiska möjlighet, att hämndens föremål varit självständig orsak till den kränkande gärningen.

Viljans frihet har intet att göra med mottagligheten för det moraliska budet. Detta riktar sig alltid på en viss inre eller yttre handling men ej på *viljandet* av denna handling; det påverkar viljandet först genom att anknyta till handlandet. Viljefrihet betyder att jag som en från natursammanhanget avsöndrad inre enhet är orsak till mitt viljande. Jag är något absolut. Enligt Kant skall viljans frihet vara innesluten i börats giltighet. Du bör, alltså kan du. Det är sant, att ingen kan påverkas av ett bud, om han ej tror sig kunna realisera det. Han kan = om han vill saken, blir också uppgiften förverkligad, han har *handlingsfrihet*. Överföres handlingsfriheten till viljandet, får man den meningslösa tanken: man kommer att vilja något, om man vill det.

När skuld- och ansvarstanken konsekvent fullföljes, leder den till en stämning av skräck. Den översinnliga absoluta makten straffar ej bara gärningen utan också det sinnelag, som ej överensstämmer med dess vilja. Det är brist på underdånighet redan

att ha onda böjelser. På grund av vår naturliga bristfällighet blir till och med försoningen genom bättring omöjlig. Makten kräver att vi uppge allt eget, alla mänskliga känslor. Allt eller intet blir dess devis. Då makten själv är gränslös, blir den rättfärdiga hämnden måttlös. Straffet, ogripbart och mystiskt, blir något fruktansvärdare än allt annat lidande. Den övernaturliga makten graderar ej straffet och relativiserar ej dess mått.

Relativiseringen beror alltid på anknytningspunkter, främmande för rättfärdighetstanken. Människorna, som äro verktyg för den eviga rättfärdigheten, våga sig ej på måttlösa straff och införa därför i sin straffkodex en gradering efter gärningen. För dem gäller vedergällningens »lika mot lika», för dem äro alla synder lika fördömliga. Vanligen göra människorna sig relativt fria från skräckstämningen med lämpliga medel, t. ex. genom att låta det övernaturligt grundade straffet tjäna ett visst syfte. I orfismen är detta avsöndring för de oförbätterliga från gemenskapen med de saliga eller rening av den, som kan förbättras. Grekiska och romerska gudar låta sig ofta försona genom offer och gåvor. Budskapet om Guds rättfärdiggörelse av dem, som tro på Sonens offergärning, blev för de troende frälsningens evangelium. Allra vanligast är en kompromiss mellan Guds och världens krav.

Människorna bli sådana som deras Gud eller deras moraliska världsordning är. Ha dessa den skoningslösa vedergällande rättfärdigheten som tillbehör och har föreställningen därom verklig makt över sinnena, dödas böjelsen att humant och lidelsefritt överväga de medel, som samhället verkligen behöver använda till skydd mot antisociala vidunder och för att förebygga brott mot samfundsordningen. De, som ha hand om statens straffmakt, tro sig kallade att vara den eviga rättfärdighetens verktyg; man behöver ej personligen ha några sadistiska böjelser för att bli en Robespierre.

Vid strid mellan olika samhällsklasser eller folk, som fått var sin moraliska rättskodex, framträder lätt motståndaren som kränkande den *verkliga högsta rätten*. Idén om den straffande rättfärdighetens krav gör det naturligt, att man tror sig äga rätt och plikt att förgöra honom, om man det förmår.

Den moraliska rättigheten är alltid en av fysiska förhållanden oberoende makt eller kraft att kräva något av andra. All kraft

är som sådan någon inre och andligt. Den kan ej upptäckas genom iakttagelse av yttre föremål. Kraftföreställningen vilar på känsloupplevelser. När vi iaktta våra känslor, förlägga vi dem till vår organism, men samtidigt anse vi dem på ett särskilt sätt tillhöra vårt inre, det intimaste inom oss, vårt andliga jag. När »jag» är glad eller sorgsen, är »jag» något oåskådligt och inre men samtidigt också en given yttre verklighet, min kropp. Vid de känslotillstånd, som iakttas hos organismen, möter samtidigt *en upplevelse, vars innehåll ej kan lokaliseras* och sålunda är något andligt; en sådan upplevelse är väsentlig vid all känsla. Det är därför man kan säga, att kraften som något inre och andligt är given i en känsloupplevelse.

Jag kan iaktta, hur en lavin begraver hus och människor: lavinen går förut, begravandet följer, men själva den inre kraften hos lavinen erfar jag icke. Men föreställningen om lavinen väcker kraftkänslor hos mig, med föreställningen om mig själv förbindes känslan av intighet, med föreställningen om lavinen en känsla av kraft. Vi tilldela lavinen en kraft fast kraftkänslan i första hand knyter sig till vårt eget handlande. Kraftföreställningen själv vilar på upplevelser, som ej äro iakttagelser.

När jag lyfter en sten, erfar jag en anspänning av armmuskeln: jag säger mig själv, att lyftandet skedde genom armens kraft. Efter inre kamp beslutar jag på visst sätt: så skall jag göra! Orden uttrycka en över hela organismen utbredd anspänning, just därför anser jag beslutet framgå ur min viljas kraft. Anspänningen förlägges vid iakttagelse till ett visst rum men förekommer också i en icke lokaliserad anspänningsförnimmelse. Den får därmed känslokaraktär, och så blir kraften något inre och andligt, som ställes mot materien. Kraftkänslan vid vårt eget handlande är alltid förbunden med det som går förut i det förlopp, som vi kalla vårt handlande, t. ex. med muskelrörelsen vid spänning av musklerna, eller med det som vi kalla vår vilja. Det som kommer efteråt blir något som följer på den utvecklade kraften: därmed blir muskelspänningen eller viljan i vårt talesätt förbunden med kraft.

Därför att kraften är något inre och oåskådligt, komma vi att säga, att det som följer på det föregående kraftutveckling kommer inifrån. Det finns redan på förhand som något i kraften inneslutet och bryter fram ur den. Att avsikten utföres beror på

kraften hos muskeln, hela handlingen beror på beslutets kraftutveckling. Detta konstateras nu inte, endast det konstateras, att muskelspänningen går förut och stenen sedan lyftes, att vissa känslor och föreställningar hos organismen gå förut och den yttre handlingen sker därefter.

Sekundärt anknytes kraftkänslan till yttre förlopp: det som går före blir t. ex. en utvecklad kraft hos lavinen, varur begravandet av hus och människor framgår.

I fall som dessa uttrycka verkligen våra talesätt något konstaterat: på ett visst föregående följer regelenligt något annat. När jag säger att jag vid bestämning av en sak har makt att använda den för mina syften, ligger något reellt häri. Vill jag använda en sak för mina syften, så blir den också använd därtill (om ej givna speciella förhållanden efter givna regler för tidsföljd utesluta användningen). Och säger jag att användningen i ett visst fall beror av kraftutveckling gent emot tinget, så uttrycker jag något reellt: förloppet är ett speciellt fall, vari en regel för tidsföljden framträder.

Men kraftkänslan kan också knytas till förlopp, vid vilka ingen regelenlig tidsföljd kan iakttagas. Kraftkänslan, som förbindes med det föregående, får oss då att tro, att det som föreställes följa efter framgår ur det föregåendes kraft. När israeliterna dansade kring guldkalven, föreställde de sig rikedomsförvärv, samtidigt som vilda kraftkänslor förbundo sig med dansen och anblicken av kalven. Dansen och belätet utrustades med en inre kraft, och rikedomen troddes verkligen framgå som en följd ur ceremonien. Grunden till detta antagande var här endast en känsla, någon regelenlig tidsföljd iakttogs ej. I fall som detta fattas den inre kraften som oberoende av allt, som kan kallas fysisk kraft och kan konstateras genom iakttagelse. Sammanhanget blir *övernaturligt*.

Även när jag talar om s. k. naturliga rättigheter, bestämmer kraftkänslan hela uppfattningen. Jag har makt att bestämma rättsobjektet oberoende av alla konstaterbara maktförhållanden. Bestämmandet över föremålet blir något inre, något som helt är inneslutet i kraften. Enligt Kant är äganderätten till ett visst äpple en inre besittning, som ej beror av den fysiska makten över äpplet. Tar någon det olagligt från mig, står min äganderätt kvar, jag har äpplet i min makt på andligt sätt, säger Kant.

Här är det min över rum och tid upphöjda ande, som har saken i sitt våld och kan använda den för sina syften. Den andliga makten blir ett stöd i kampen för den fysiska makten, rätten består utan hänsyn till iakttagbara maktförhållanden. Trots all naturlig svaghet har jag en hemlig kraftkälla i min rätt.

För den primitive är det fruktansvärt farligt att resa sig mot rätten, särskilt den högsta, hövdinge- eller anförarerätten, härskarmakten, som är en hemlighetsfull kraft att härska. Rätten är *helig,* att angripa den medför fördärv; dess kraft bryter ovillkorligt in i den naturliga världen. Nu för tiden är rätten snarare en kraft, som faller inom en annan sfär än den naturliga utan att direkt gripa in i denna; den gör sig i stället gällande i kravet: du skall respektera min rätt. I klasskampen vill man vinna makt över själarna genom att hamra in i dem: så skall det vara, så får det icke vara. Man litar ej på människans iakttagbara böjelse att foga sig i betingelserna för det hela, med vilket hon känner sig solidarisk. Man nöjer sig ej med att resa ett genomförbart möjligt tillstånd mot det närvarande eller att klargöra följderna av det givna tillståndets undergång. Utan man tar till hjälp en övernaturlig maktfaktor, rättvisan, som faller utanför iakttagelsens värld. I alla rättsidéer möta vi fullkomligt realitetslösa föreställningar, som uppstå genom känslornas inflytande på vår uppfattning av verkligheten och hänga samman med primitiva föreställningssätt.

Lika fantastiska äro vissa föreställningar om objektiva värden. År 1910 visade Hägerström, att värderingen måste äga ett intellektuellt moment, för att värden skola kunna jämföras eller som medel och ändamål göras beroende av varandra. Men å andra sidan betyder värdet självt intet, om ej hos den värderande finns en viss känsla av behag resp. misshag eller en åstundan, bunden vid det föremål, som betecknas som gott eller dåligt. För en åskådare, som blott intresserar sig för kunskapen, skulle alla objekt han lärde känna sakna värdekaraktär. Kunde man verkligen genom iakttagelse konstatera, att ett föremål verkligen är gott eller dåligt, så skulle föremålet föreställas som oberoende av känslor och önskningar, som hos betraktaren uppträda i sällskap med den föreställning han gör sig om saken.

Den vore då intet värdemedvetande i den moderna värdepsykologiens mening. Enligt denna är värdet till blott för

känslan eller åstundan, och ett föremål kan bestämmas som verkligt gott eller dåligt, när idén om dess verklighet hos människorna överhuvud framkallar en känsla av behag eller misshag, resp. åstundan eller avsky. Här användes ordet värde i en dubbelmening. Hägerströms slutresultat blev, att värderingen är en känsla eller åstundan, ett ställningstagande, som så färgar föreställningen om saken, att den ger denna dess mening.

1911 drogs härur slutsatsen: det finns omöjligen någon sanning hos det värdeomdöme, som bestämmer värdet som verkligen gällande för mig eller människorna överhuvud. Att något förhåller sig så eller så, betyder att det har en viss karaktär oberoende av uppfattningen. Men värdet, värdemedvetandets föremål, beror av den till värdet hörande känslan eller åstundan. Säger man, att värderingen själv är en känsla eller åstundan, men att känslorna eller önskningarna kunna bestämmas som riktiga eller oriktiga, så blir detta bestämmande självt blott ett värdeomdöme, som har värderingar till föremål och vars sanningsanspråk drabbas av samma dom som de.

Först 1917 drogs den fullständiga slutsatsen: *det finns intet värde, som tillhör det värderade föremålets verklighet.* Värdeomdömet är ett skenomdöme, försåvitt det bedömer värdet av att något hör till verkligheten. Är känslan eller åstundan själv en värdeerfarenhet, så uttrycker ordet värde ingen tanke, blott en känsla eller åstundan. Men då känslouttrycket i sin förbindelse med föreställningen kan formas till en påståendesats, så tror man att värdet är en verklig bestämdhet hos saken. Värdeomdömet får betydelse av en fast association mellan känslo- och viljeuttryck och idén om en saks verklighet. Och för att bestämma det antagna varat glider man i tanken över till något, som verkligen kan återföras på föremålet självt.

S. k. allmängiltiga värdeomdömen uttrycka en fast association mellan ordet gott eller ett liknande ord och idén om realiseringen av det, som kallas gott. Associationen återverkar suggererande på känslo- eller viljelivet, därför att uttrycken god, dålig o. s. v. i sig äro känslo- eller viljeuttryck. Liksom känslan uttrycker sig reflexartat, återverka känslouttrycken på känslolivet. De fasta associationerna uttryckas nu i utsagosatser, de komma att se ut som tankar, som föreställningar om verkligheten. När

t. ex. objektiv plikt föreställes, föreställer man sig att ett annat handlande nödvändigt leder till individens fördärv.

Vissa värdeomdömen uttrycka enbart känslor eller önskningar, andra befallningsmoment därjämte; de två slagen glida lätt över i varandra. I båda fallen bestämmes en saks verklighet genom predikatet värde, verkligheten själv blir ett led i den helhet, som bestämmes som något realt. Så får man en verklighet, som är verkligheten i sig, och en som är värdenas värld. Och så kommer man till de objektiva rättigheterna och plikterna. I vår tid anses staten genom sin vilja ge objektivt bestående rättigheter och plikter, bestämma om en plikt verkligen åligger mig eller om jag verkligen har en inre kraft att bestämma över personer eller ting. (I verkligheten ha vi blott en territoriellt bunden människomängd, organiserad genom vissa handlingsregler, som ha faktisk makt över sinnena.) Det tabu, som ligger i rättsmedvetandet, är en fiktion, vars innehåll bestämmes dels av intresset för att bevara och främja kulturen, dels av enskilda klassers intressen.

Föreställningen om det *gudomliga* som andlig verklighet vilar dels på traderade materalistiska föreställningar om andar, dels på egenartade känslor, som äro förbundna med föreställningen om ett objektivt andeväsen och som överföras på objektet. Föreställning och känslor associeras så starkt, att det ord som uttrycker det tänkta andeväsendet på samma gång blir ett känslouttryck. Då känslans innehåll varken förlägges till rum eller tid, blir det objektiva andeväsendet höjt över åtminstone rummet vid reflexion över ordets mening. Känslan blir kunskap om en andlig verklighet; skarpast sker det i mysticismen.

Några punkter äro att tillägga om plikt- och rättsmedvetandet.

Den individuella pliktföreställningen lånar sin form från den sociala pliktidén. Idén om plikt framgår ur trycket från de sociala imperativen, ur vilka de vid en allmän hederskodex knutna pliktföreställningarna omedelbart växa fram.

Omgivningen trycker från början på individen i en viss riktning. Sedan de befallande personerna trätt tillbaka med sitt omedelbara inflytande, efterverka deras befallningar på det sätt, att man vid tanken på en viss handling förnimmer det positiva eller negativa befallningstecknet. Den sociala påverkan fostrar föreställningen: man gör (och bör göra) så eller så; det brukliga går ihop med det

som bör ske. Inträder nu konflikt mellan böra-idéerna, segrar den tvångsföreställning, som är föreställning om plikt, så att ett annat böra i konfliktläget ej får ske. De handlingssätt, som draga till sig det moraliska börat, inpräglas från början så att de vid konflikt framträda som det förfarande, som ensamt bör ske. (Det hör ej till sociala vanor att stjäla för att fylla modets krav.) Vid den sociala hederskodexen anknytes pliktförnimmelsen till handlingar med en viss allmän karaktär. Här får plikthandlingen som stärkande motiv fruktan för sociala reaktioner vid underlåtelse att följa budet. Samtidigt gör sig tanken på bristande personligt värde gällande vid tanken på den hotande yttre vanhedern.

Vid den individualiserade pliktföreställningen blir det befallande tecknet lika dominerande. Så blir fruktan för bristande självaktning vid överträdelse av pliktens bud alltid av betydelse, när man känner något som sin plikt, alltså även om man icke skulle bli socialt vanhedrad, därest överträdelsen bleve allmänt känd. Känslan av det rätta är här förnimmelse av det befallande tecknet, som utan att man förstår varför knyter sig till föreställningen om just detta handlande med undertryckning av andra handlingstendenser. Som plikt framträder det också, när det slår ned andra praktiska tvångsidéer.

Vanligen handlar man spontant efter den i samhället gällande hederskodexen. När man utan fara för reaktioner från det allmännas sida frestas att handla mot kodexen, får föreställningen om plikt, om det rätta betydelse som återhållande faktor. »Så skall eller bör jag handla, så får jag inte göra, det är inte rätt» — här uttryckes förnimmelsen av det imperativiska tecknat i förbindelse med ett visst betecknat handlande. Det är vid pliktförnimmelsens anknytning till handlingar av allmän karaktär, man skenbart kan tala om plikten som allmängiltig och som en objektiv realitet, varom man kan ha kunskap.

Enligt Kant är plikten grundad i en verklig befallning, given av en övernaturlig vilja inom oss, en befallande person, som dock ej är given för sinnena. Och denna befallande vilja förpliktar oss blott genom att bjuda det som i sig självt är rätt. Hon befaller blott det handlingssätt, varmed vi förbinda handlingstecknet. Den blotta förnimmelsen av detta verkar alltså oförmedlat, vi få blott en förstärkning av befallningstecknets egen

makt genom ett för det främmande motiv, som blott kan vara fruktan för en övermakt, som straffar avvikelse. Säges, att den i själva pliktmedvetandet förnumna befallande viljan ej är något för pliktmedvetandet främmande, så innebär detta blott, att man förnimmer befallningstecknets tryck på sin vilja. Det går ej att söka det förstärkande motivet i den främmande viljans absoluta godhet: såtillvida skulle den ej befalla utan blott framställa villkor för att njuta det värde, som ligger i vår viljas harmoni med henne.

Man kan ej heller påstå, att en omedveten vilja i oss ligger bakom plikten. Denna förklaring betyder blott en antropomorfiering(?) av naturliga företeelser. Det är just när man har böjelse för annat handlande, som pliktföreställningen bestämdast gör sig gällande. Vad vi kunna se är blott att olika hederslagar utbilda sig i olika samhällsskikt och efter deras intressen och att det individuella pliktmedvetandet får en olika karaktär hos olika individer efter arvsanlag och miljö.

Är plikt en förnimmelse av ett befallningstecken som tillhörigt ett visst handlande, så finns ingen kunskap om plikten. Dennas realitet kan blott grundas på tanken att vi i pliktmedvetandet förnimma befallningar av en över natursammanhanget upphöjd, alltså absolut och universell vilja. Pliktens absoluta böra följer då av viljans absoluthet. Men finnes en absolut vilja i den naturliga världen, skulle den förekomma tillsammans med annat och därmed vara — relativ. För oss kan böraförnimmelsen förstärkas av fruktan för en oundviklig straffpåföljd.

Rättvisa förutsätter alltid en plikt att realisera det rättvisa. Idén om motpartens rätt är ett väsentligt moment hos idén om den moraliska plikt, som hänför sig på rättvisa. Motpartens rätt innesluter i sig en av fysiska maktförhållanden oberoende kraft att ställa krav.

I det sociala livet blir det omöjligt att exploatera och förslava andra människor utan hjälp av idén om den härskande klassens egen absoluta rätt. Genom att inprägla sin egen gudomliga rätt i den förtrycktes medvetande förlamar man effektivt dennes motståndskraft: hur skall en svag människa kunna kämpa mot gudar? Rätten till livets goda tillhör andra. Man är stängd i en magisk ring. Fri blir man blott genom att spränga dessa psykiska fjättrar. Normalt blir det första steget det att göra

gällande samma naturliga, d. ä. gudomliga rätt för egen räkning. Så ställes gudomlig kraft mot gudomlig kraft.

Redan på 200-talet f. Kr. hävdade stoikerna idén om människovärdet som inneslutande kravet på allas jämlika behandling. Människan var till sitt väsen gudomlig: därmed var hennes absoluta värde som människa givet. Ännu i dag ligger tanken på något absolut eller gudomligt bakom denna idé. Ett mänskligt värde, som absolut bör respekteras, hör samman med något absolut: det gudomliga har som sådant en inre makt att härska över världen. Äro nu alla människor lika gudomliga, ha de också samma rätt att draga till sig av det goda, som blir till genom den samfällda samhälleliga verksamheten. Alla ha samma rätt att existera.

När jag ockuperar herrelöst gods och förklarar att jag vill behålla det för mig själv, väckes en särskild kraftkänsla förbunden med föreställningen om mig, som använder saken för mina syften: jag får rätt till saken. Arbete är en kraftyttring; i den sak, som uppstått genom mitt arbete på ett av ingen skapat råmaterial, har jag nedlagt min egen kraft, den är närvarande däri: jag har rätt till arbetsproduktens fulla värde. När jag lovar något lämnar jag bort en del av min vilja, i viljan framträder den egna kraften, därför har jag rätt att bestämma över mitt viljande. Rättigheter till ting äro inre krafter varigenom jag härskar över tinget; dessa krafter kunna lämnas åt en annan, som då får andligt välde över tinget.

De sociala striderna i nyare tid ha gällt rättvisan, de naturliga rättigheter, som ligga i vår (gudomliga) natur. Människovärdet kräver jämlika behandling. Härur har egendomlig dialektik gått fram. För 1700-talsliberalerna var friheten den grundrätt som hörde till människovärdet, i den låg näringsfriheten, särskilt friheten att sälja och köpa mänsklig arbetskraft. Genom fria överenskommelser förvärvades rätten att kräva uppfyllelse av det överenskomna och särskilt äganderätt till det genom överenskommelse förvärvade.

Äganderätten grundade sig ytterst på förste ockupantens rätt (hos Kant). När denna idé genomfördes, uppstod förtryck och utsugning, uppstod ett industriellt proletariat. Så härleddes ur människovärdet ej friheten utan — rätten att existera, att få lika andel i det genom samhälleligt arbete förvärvade. Och

denna idé korsades av den om rätten till arbetsproduktens fulla värde, som arbetaren ansågs berövad!

Med ett ord: när den heliga rätten skall genomföras efter räta linjer, stöter den emot samhällsmaskinens komplikationer och skadar det allmänna välståndet. Friheten leder till förtryck för de från begynnelsen handicapade, kommunistisk jämlikhet till allmänt förtryck. När därför den undertryckta klassen fått vad den vill, blir den heliga rätten ett ont, som hellre bör släppas. Den har ej längre positiv betydelse för framgången. Den kan blott väcka fanatism.

Rätten väcker vördnad i sin upphöjelse över den naturliga världen och dess skrankor. Mot vördnaden svara hat- och hämndkänslor mot dem, som vilja hindra rätten att framträda. Liksom all strid för det heliga och vördnadsvärda blir striden för inre rättigheter fanatisk. De stridande folken och klasserna bli gudar, och gudar äro alltför självkära för att icke vilja förgöra varandra intill förintelse vid konflikter mellan deras absoluta värden.

Den psykologiska reduktionen av pliktidén innebär ej en förnekelse av moralen. Det påstås ej att suggererande praktiska tvångsidéer äro något sjukligt. Tvärtom: i ljuset av gemensamma sociala mål ter den sig själssjuk, som i det hela icke står under makten av de tvångsidéer det sociala livet fostrar. Han är också verkligen abnorm, såvitt han saknar den mottaglighet för social suggestion, som i allmänhet (sic) utmärker samhällsdjuret människan. Endast en socialt sett abnorm individ kan uttala satsen: »du får handla som du behagar» i syfte att bryta ned pliktföreställningens makt över sinnena, *den* pliktföreställnings nämligen som refererar till en social hederskodex. En sådan sats framgår ej ur förnekelsen av pliktens realitet. Förnekelsen hindrar oss ej att *förnimma plikten, som om den vore* en sådan realitet.

Teorien kan alltså ej komma åt pliktförnimmelsen som sådan, ej heller dess naturliga följdfenomener: liksom varje praktisk tvångsidé för dess bristande utlösning med sig en inre otillfredsställelse, denna efterverkar genom självförebråelse och ånger, sedan dess utlösning blivit omöjlig. Och genom förbindelsen med samhällets hederskodex verkar avvikelse bristande självaktning som reflex av hotande social vanheder. Fruktan

för sådana följdfenomen har ej sin bakgrund i något som helst antagande om verkligheten och har därför intet att skaffa med trosidén om en rättfärdigt straffande sedlig väldsordning, moralisk skuld och ansvar.

Har man insett, att denna trosidé är grundlös, behöver man ej nödvändigt vilja ha bort den. Älskar man att urgera det naturliga hämndbegäret, ser man gärna sin fiende som förbrytare nedstötta i helvetet. Sätter man idéns faktiska civilisatoriska betydelse över allt annat, som följer med dess makt, kan man också bita sig fast vid den. Värderingen utfaller olika allt efter den primära känsloinställningen. Den kan också utfalla i motsatt riktning. Med sanningsfrågan har detta ej att skaffa.

Den teoretiska insiktens seger kan bidraga att bortta de svåraste hindren för befordrandet av humanitet och ett förlåtande sinnelag. Men den skall icke hindra oss att känna det eller det som vår plikt och inre tillfredsställelse vid fullgjord, otillfredsställelse vid bristande pliktuppfyllelse.

Religionsfilosofi. Uppsatsen »Om primitiva rudimenter i modernt föreställningssätt» (i Presens, dec. 1935, s. 167—191) ger en kort översikt över Hägerströms religionsfilosofi.

Känslan har till realt underlag ett tillstånd hos organismen men är själv, som känsla, blott en förnimmelse av vissa kvaliteter utan rumslig bestämdhet. Känslan kan iakttagas och fattas som en verklighet men är själv ej en iakttagelse och således ej något medvetande om föremålets verklighet. Därför är den varken sann eller falsk; den är intet omdöme.

När känslor och affekter förefinnas, är det enda, som *kan iakttagas,* ett egenartat tillstånd hos organismen. Känslor och affekter sakna lokalisering och hänföras därför till det inre jaget. Endast som lokaliserade till den egna organismen kunna de iakttagas men icke såvitt de omedelbart förnimmas. De synas tillhöra vårt inre jag, därför att de ej kunna inskjutas i vår rumsligt-tidliga värld. Vissa kvaliteter erfaras som förefintliga hos organismen — å andra sidan äro de direkt givna utan att hänföras på det rum, som genom syn och känsel är givet åt oss.

När jag konstaterar, att medvetande finns hos mig, hänför jag det alltid på den tillhörande fysiska organismen såsom något, med vilket medvetandet hör samman. Endast så kan medvetan-

det infogas i den rumsligt-tidliga värld, dit vi höra. Till den fysiska organismen hör en ström av förnimmelser, fantasier, tankar, känslor, viljanden; de kunna endast genom att hänföras till samma organism iakttas som leder i verkligheten. Sinsemellan höra de samman, det föregående medvetenhetstillståndet bestämmer direkt det efterföljande, organismens medvetenhetsyttringar ha direkt fast relativt sammanhang sinsemellan.

Nu talar jag om mig själv som en inre substans, avsöndrad från den fysiska verkligheten. Jag ger uttryck åt känslorna, när jag betecknar mig som jag i meningen av något inre, över den fysiska verkligheten upphöjt. Glädjen tilldelas jaget, därför att det blott betecknar känsloinnehållet, vilket i vår känsloupplevelse saknar varje referens till den fysiska verkligheten. Beteckningen föranleder oss att tro, att det ligger en verklighet bakom ordet. Tanken genomföres, och — jaget är förbundet med en kropp, »anden» i oss är förbunden med en kropp och är likväl något över det kroppsliga upphöjt. Denna bastardtanke härstammar från »själen», från de alltid konstaterbara, relativt enhetliga medvetenhetsyttringar, som förlöpa hos organismen.

Kvaliteter som färg och hårdhet bestämma det rum, de inta: tagas de bort, så står intet rum kvar. Däremot *är medvetandet ej rumsbildande,* ett rum måste vara givet för att det skall kunna lokaliseras. Så framstår det som något för rummet främmande, och därför hänföra vi det till den från allt rum avskilda anden.

Men medvetandet är blott en kvalitet, som ytterligare tillkommer vissa föremål jämte färg, hårdhet o. s. v. Ett verkligen förhandenvarande medvetande ses alltid som tillhörande denna bestämda fysiska person.

Antas den andliga världen vara till i medvetandet om den, så uppfattas i tanken på den blott tanken själv, och tänkandet tänker ingenting. Utsagan om andliga verkligheter är en produkt av *enbart psykofysiskt nödvändiga* associationer mellan skilda medvetenhetsyttringar, även om de tanklösa utsagorna ha sitt underlag i verkliga upplevelser.

Känsloupplevelsen av det olokaliserat givna tillståndet hos organismen associeras med föreställningen om själen, om organismens relativa enhetliga medvetenhetsyttringar, som ej äro konstitutiva för rummet. Så uppstår det meningslösa talet om

jaget som en andlig enhet, förbunden med kroppen. Vid våra s. k. andliga känslor associeras känslan med den föremålsföreställning, som väcker henne till liv. Vi överföra så *i vårt inre talande* på föremålet organiska tillstånd, som äro givna utan egen lokalisation. På föremålet överföres känslornas innehåll.

Detta fastän endast föreställningen om föremålet väcker känslan till liv. Sandstormen i öknen är förskräcklig, fast endast förnimmelsen av den väcker skräck. Den i känslan givna plågan är ej lokaliserad, och så uppstår lätt tron på en skräckens *ande*, härbärgerad i sandstormen liksom min egen ande är det i min kropp. Hans karakteristiska egenskap är att som en därpå inriktad vilja vålla skräck hos åskådaren.

När nu skräckmakternas namn ropas ut i stillheten, stå de själva inför de förskräckta åhörarna (Vergilius), de äro själva närvarande, den dödsskräck, ropandet av deras namn vållar, är deras egen ande. Känsloinställningen mot guden är han själv, därför är han själv närvarande, när hans namn högtidligt nämnes.

Allt, som påminner om en person, som väcker vissa känslor, blir förbundet med honom själv. Bådadera bli besjälade av samma ande, därför äro de ett. Vad man gör åt det, som erinrar om personen, drabbar honom själv. Så uppkomma magiska riter, som vila på användningen av symboler. Man tror att det symboliserade är närvarande med symbolen. Den falska eller vidskepliga uppfattningen ligger i att riten antas verka något i den yttre världen. Så när Luther hävdade Kristi lekamliga närvaro i nattvarden.

Zwinglis uppfattning däremot var ej vidskeplig. Enligt honom försiggår vid riten ingenting alls i den yttre världen. Oblaten och vinet väcka genom ritualorden minnet av det verkliga offret och draga så till sig den bävande vördnad och den sällhet, som primärt knyta sig till medvetandet om offret, och intensifiera dem genom sin omedelbara närvaro. Orden: »Detta är min lekamen» uttrycka endast samma känslors association med bådadera, genom ett sådant känslouttryck framkalla orden associeringen och genom känsloföremålets åskådliga närvaro intensifiering av känslan själv. Det symboliserade är ej verkligt närvarande med symbolen.

Tror man sig i kampen för egna ideal få stöd av en övermänsklig makt, så stärkas och livas känslorna för dem. En

sådan religiös tro är ej ett orimligt antagande om den blott ej innesluter tron på en övervärldslig, från den naturliga världen avskild makt. I den praktiska religionen förlitar man sig på en gud, som är verksam *i världen,* som kämpar, ja lider för människorna.

Tron att en sådan gud finnes till och att han har just den moraliska idealvärld, som tillhör oss själva, är som sådan icke någon rest av primitivt känslotänkande hos oss. Envar grundar här sin tro på verkliga eller förmenta erfarenheter, och en sådan tro får alls icke betraktas som något absurt. Liksom andra antaganden, som angå verkligheten, kan den på grundval av erfarenheten prövas med frågan: sant eller falskt?

Annorlunda, om tron på denne guds egen bestämdhet av våra värden förväxlas med tron på värdenas objektivitet. Förväxlingen beror på att den senare tron blott i en sådan form får en praktisk betydelsefull mening.

Moralens oberoende av religionen framgår emellertid av följande sakförhållande. Skulle maktens antagna moraliska värdesättning ej längre påverka vår egen moraliska känsla, så skulle vi i vårt inre reagera mot en sådan gud (trots vår tro på hans existens), vi skulle betrakta kulten av honom som en djävulskult.

Tron på en absolut verklighet, som i sig är verklig, emedan den är ett med själva verklighetsbegreppet (det sanna varat), innesluter en contradictio in adjecto. Den relativa verkligheten lider brist på verklighet, relativiteten finns till som brist på verklighet.

Föreställningssättet har sitt underlag i känsloupplevelser. Det absolutas underlag är känslan av frid och salighet, uppstående vid befrielse från trycket av den vid den yttre världen knutna känslovärlden. De vid denna bundna värdena få underordnad betydelse. Man stympar avsiktligt detta känsloliv, man är viss om att vara innesluten i den gudomliga nåden, känslan av tillfredsställelse förankras vid redlig pliktuppfyllelse, man försjunker teoretiskt i vissa abstraktioner som den värld av begrepp, genom vilken den givna verkligheten bestämmes, eller det lagbundna sammanhanget. Så höjer man sig över beroendet av det yttre.

Föreställningen om det absoluta har sin känslobetydelse i att draga uppmärksamheten bort från den rumsligt-tidliga världen.

Det, på vilket det upplevda överföres, får till väsentlig egenskap detta att vara en negation av den givna tillvaron. Negationen av vår värld, det rena »varat», blir den verklighet, på vilken det upplevda överföres. Det blir identiskt med det rena jaget, emedan jag är ett uttryck för känsloupplevelse. Jaget är i vårt fall fritt från varje beblandelse med den relativiserande sinnevärlden. Det är identiskt med det »goda» självt, emedan den bestämmande känslan är en känsla av ren, av lidande och oro orestringerad frid och salighet. Förledd av naturliga känslouttryck, tror man sig ha upplevt Sanningen själv, som också är det sant Goda.

Dogmatiken är här sekundär i förhållande till den religiösa känslan själv, som kan kvarstå även sedan dogmatiken bortfallit. Som världsförklaring relativiserar dogmatiken det absoluta under bibehållande av namnet (det blir t. ex. orsak till världen och står därmed i relation till den).

Återblick.

Hela den praktiska filosofien härledes konsekvent ur den kunskapsteoretiska grundtanken. Det gäller att skilja på det sinnliga och det logiska och avslöja alla sammanblandningar. Den praktiska filosofiens uppgift är att uppvisa och avslöja ett helt system av sådana synkretismer.

Det reala hos känslor och affekter är ett visst tillstånd hos organismen. De förnimmas omedelbart som olokaliserade, och därför hänföras de till något inre, som falskeligen får den logiska bestämdhetens egenskap att vara höjd över rum och tid. Det är tyvärr nästan omöjligt att säkert precisera Hägerströms uppfattning av känslans natur. Närmast ligger den tolkningen, att känslan är en ytterst diffus föreställning, riktad på något, som till en början ej kan bestämmas på grund av föreställningsstadiets outvecklade och primitiva beskaffenhet. Detta primitiva föreställande förvanskar föremålet och förtjänar endast det lägsta möjliga intelligensbetyg. Det går helt upp i föremålet — innehållet och är såtillvida ytterst objektivistiskt inställt. Men tyvärr är det alldeles hopplöst att söka uppfostra och utbilda nämnda föreställande; det måste i stället utdömas, och det sker i ett tänkande, som låter leda sig av den kunskapsteoretiska principen.

Denna tolkning, som är en gissning, skulle föra Hägerströms känsloteori i omedelbar närhet av grekerna och Boström. Troligen ha även inverkat teorier, som låta känslan vara ett spårande av mening, av förnuft, och så utgöra ett viktigt moment i de psykiska faktorer, som uppbygga vår världsbild. Detta meningsförnimmande reduceras till förnimmelser av rent fysiologiska kvaliteter, isolerade eller förbundna med förmenta verklighetsföreställningar. Hägerströms teori vilar mindre på iakttagelse än på kritiska och polemiska tankegångar, som ytterst äro explikationer av den grundläggande verklighetsdefinitionen. Är denna självnödvändig och oemotsäglig, måste denna egenskap även meddela sig åt derivaten. Är jaget ett hjärnspöke, måste detta gälla lika mycket om sådant, som endast kan fattas som innehåll och bestämning hos jaget eller som är något realt blott i egenskapen att vara något av jaget upplevt eller erfaret men som icke kan utskiljas från jaget som något för sig realt och självbestående. Utredningarna i »Analys av det empiriska självmedvetandet» återkomma här på en vidgad bas, men den kritiska grundtanken är densamma. Är vår tolkning av känsloteorien riktig, kan man ej ens påstå, att den psykologiska intellektualismen övergivits. I grunden rymmer själslivet blott två slag av föreställningar: sinnliga och logiska sådana. Bådas grundläggande egenskaper återkomma i alla sakens kombinationer och förbli sig ständigt lika. De kunna ej utan absurditet antas flyta över i varandra; även den sinnliga föreställningen har sin sekundära logicitet och fakticitet. Tyvärr grundlägger det primitivaste mänskliga förnimmandet oavlåtligt de misstag, vilka bli så ödesdigra för den utvecklade reflektion, som ej fixerat och uppmärksammat vår gemensamma svaghet som kännande, d. ä. ytterst primitivt och dunkelt självuppfattande organismer.

Jaget är nu för Hägerström en andlig enhet, höjd över och dock samtidigt förbunden med kroppen. Medvetandet fattas omedelbart som något orumsligt och hänföres till den orumsliga anden. De s. k. andliga känslorna vila på och »uppfatta» vissa omedelbart förnumna kroppstillstånds orumslighet. Det, som står i rumsligt-tidliga uteslutningsförhållanden, fattas falskeligen som något rent tankemässigt. Denna psykofysiska naturprocess blir sedan ödesdiger för spekulationen.

Värdet, plikten, det rätta äro metafysiska eller andliga verk-

ligheter. (Som vi tidigare erfarit, är metafysik ett mer omfattande begrepp än andlighet; atomen och det tomma rummet torde lika litet vara andliga verkligheter som »tinget i sig». Detta dubbeltydiga språkbruk är vanligt inom den filosofiska traditionen och torde ej böra klandras. Det är oundvikligt på grund av skillnaden mellan teoretisk och praktisk utgångspunkt.) Psykologiskt förklaras de ur det psykofysiska sammanhanget mellan verklighetsföreställning och känsloupplevelse. Den senare innehåll får genom en psykofysiskt oundviklig associationsprocess en prägel av logicitet, som förleder oss till den kunskapsteoretiskt ohållbara tron, att känslornas språkliga uttryck, deras explosioner i formade naturljud äro annat än blotta läten eller äro verkliga omdömen. I själva verket återspegla uttrycken den enbart sinnliga föreställningens flytande karaktär — och knappast ens det. Känslan är en mycket svag och otydlig form av uppfattning.

Föreställningen om plikt har till föremål det imperativiska tecken, som förbindes med vissa förställningar om ett visst handlande, vilket tecken falskeligen fattas som en real bestämdhet hos den uppfattade saken, hos handlandet. (Det är en fråga för sig, om »handlandet» kan fattas som något realt; här gör Hägerström en eftergift åt aktivitetsföreställningen, som ibland kan bli betänklig.) Förnimmelsens reala betydelse är den av en tvångsidé, som trycker på vår vilja. En sådan förnimmelse ger och innesluter ingen real kunskap om plikt. Men skenet av verklig kunskap är psykologiskt förklarligt.

En annan andlig verklighet är kraften. Tanken återfinnes hos Boström och tillhör den filosofiska traditionen. Hägerström vederlägger den genom att ställa emot den ett kunskapsteoretiskt starkt stiliserat orsaksbegrepp. Endast detta begrepp är det riktiga och logiska. Det röres i kraftbegreppet ihop med rent sinnliga föreställningselement.

Den moraliska rättigheten är en av fysiska förhållanden oberoende makt eller kraft att kräva något av andra. Kraftbegreppet har en viss giltighet, när det uttrycker regelbunden tidsföljd. När detta ej är fallet, blir sammanhanget något övernaturligt. En sådan övernaturlig maktfaktor är rätten, vars sammanhang med primitiva tabuföreställningar är ögonskenligt. En kränkning av rätten leder in i den naturliga världen en förödande kraft från den övernaturliga världen.

Hägerström har ej tillräckligt beaktat, att hos de primitivaste folk, vi känna, är just rättens helighet och tabukaraktär ofta långt mindre utbredd än på mer komplicerade stadier. Det finns redan där en profan rätt, som är skild från den övernaturliga. Man har tidigare överskattat den magiska och mytiska uppfattningens betydelse på primitiva stadier och trott, att de primitiva nödvändigt skulle vara särskilt hätska och hämndgiriga o. s. v. på grund av sina ideomotoriska föreställningar. Och så har man konstruerat en stigande utvecklingskurva, vars toppunkt är det liberala eller socialistiska samhället. Verkligheten visar en helt annan komplikation av artskilda faktorer. Jag hänvisar här särskilt till Malinowskis och Thurnwalds arbeten och till Tor Andræs intressanta skrift »Die religiöse Anlage». Många andra författare kunna nämnas i detta sammanhang. Hägerström torde ha tagit alltför starka intryck av en något äldre etnografisk uppfattning, särskilt sådan denna framträtt i den franska sociologskolan. Dess uppfattning låg också bekvämare till för den kunskapsteoretiska kritikens genomförande.

En andlig verklighet är för Hägerström även värdet i dess olika former. Det s. k. värdeomdömet uttrycker känslor, önskningar, befallningar. Det bestämmer *en saks verklighet* genom predikatet värde. Verkligheten själv blir då led i den helhet, som bestämmes som något realt, och vi få två verkligheter: dels verkligheten i sig och dels värdenas värld. Så kommer man till de objektiva rättigheterna och plikterna, som alla äro rent övernaturliga storheter.

Även idéerna om det gudomliga och de objektiva värdena visa en liknande förblandning av sinnligt och logiskt, vilken förblandning förmedlas genom egenartade känslor. Tanken om skuld och ansvar är idén om en övernaturlig ordning, som låter det rättvisa straffet höra samman med vissa gärningar. *Vissa handlingar följas alltid av fördärv och äro därför orätta,* medan andra leda till lycka och därför äro rätta. Själva ordningen är helig (okränkbar).

Kränkningar av ordningen utlösa en övernaturlig makts vrede och hämnd mot missdådaren. Makten är helig, okränkbar och i sin vrede rättfärdig, och så blir hämnden själv rättfärdig och helig.

Även den fria viljan är en andlig verklighet. Jag kan blott

hämnas på en vilja, som är absolut och självständig orsak till den kränkande gärningen. (Gud bör då bli huvudobjektet för min hämnd. I själva verket torde Hägerström vända upp och ned på de psykologiska sakförhållandena. För en naturlig uppfattning torde både hämnd och rättvisa rikta sig på något kvantitativt och därmed relativt. Ekvivalensidén inneslutes i båda, vilket tydligt framträder även på mycket primitiva stadier. E. L. De torde av naturen vara måttbestämda i åtminstone någon grad.) Den övernaturliga makten hämnas även på det upproriska sinnelaget, och så blir dess hämnd utan mått och gräns. Vi människor nödgas i praktiken ta hänsyn till viljans *sinnliga bestämdhet*. Även rättvisan blir då något sinnligt och empiriskt och därmed något relativt. Först därmed är en förnuftig ordning möjlig. (Denna tanke torde med nödvändighet innesluta någon art av värdelogik. E. L.)

Rättens och pliktens övernaturlighet förklaras också ur vissa sociala sammanhang. Vi vänjas, tillrådas och befallas i samlivet att utföra vissa allmänt vanliga handlingar och att underlåta andra. Vi vänja oss att med dessa handlingar förbinda predikatet »skall ske» resp. »får ej ske» som reala bestämningar hos handlandet. Vi vänja oss att till det befallande tecknet knyta idén om en befallande vilja, som förpliktar genom sin blotta befallning. *En absolut plikt* hör associativt samman med en absolut och universell vilja, som därmed är höjd över det naturliga sammanhanget eller är gudomlig.

Stryka vi bort de föreställningar, som äro knutna vid de socialt betydelsefulla känslorna och viljeyttringarna, bör detta likväl ej hindra dem att fungera. De ligga i vår natur och bryta normalt fram ur denna. (En oklar tanke. E. L.) Inse vi deras behövlighet för oss själva och samhället, finns ingen förnuftig anledning att icke vårda och utveckla dem. Det är av allra största betydelse, att hithörande idéers relativa och sinnliga natur inses. Fatta vi dem, sådana de verkligen äro, bör däri ligga en damm mot all den ofärd, som följer på deras absolutifiering, deras förmenta egenskap att tillhöra *verkligheten i sig*. (Hela denna tankegång behöver utföras närmre för att bli begriplig. På något sätt måste de oupplösliga associationerna kunna upplösas och leden bringas att fungera i hittills okända psykiska sammanhang. E. L.)

Hägerström vinner utgångspunkten för sin tolkning av gränsen mellan naturligt och övernaturligt genom att explicera en definition, som i sin ordning härledes ur den kunskapsteoretiska principen. Härmed förbindas element, som vunnits på den rena induktionens väg. Men därmed äro vi inne på frågor av rent psykologisk och historisk, alltså rent empirisk natur. Det synes oss föga troligt, att det skall finnas någon prestabilerad harmoni mellan filosofens raffinerat uttänkta uppfattning och den *subjektiva*, psykologiskt svåråtkomliga uppfattningen av sinnliga och osinnliga faktorer och krafter, som möta oss hos människor i olika tider, kulturkretsar och bildningsskikt. Redan konstaterandet av de psykologiska utgångsfakta ställes i praktiken ofta inför svåra, ej sällan till synes olösliga problem. De lösas ej alltid med ett enkelt och elegant filosofiskt grepp!

Etnografer och religionshistoriker av facket ha f. n. de mest skilda meningar om hithörande psykologiska problem. De synas böjda att skilja skarpare än Hägerström mellan primitiv magi och symboliserande och rationaliserande omformningar av de ursprungliga uppfattningarna. Ja, man är starkt böjd att finna de primitiva i mycket tänka lika profant och realistiskt som själve Hägerström! De primitiva torde varken trolla eller mytologisera i den omfattning som Hägerström och de franska sociologerna tro. De högre makterna lämna dem också betydligt mer i fred, än som ofta påstås.

Den vetenskapliga situationen synes då mer komplicerad, än den framstår hos Hägerström. Det bli nog nödvändigt att ta mer hänsyn till induktionens svårigheter än han gjort och kanske kunnat göra.

Vi övergå nu till Hägerströms två grundläggande behandlingar av värdets, pliktens psykologi, nämligen »Kritiska punkter i värdepsykologien» 1910 och »Till den objektiva rättens begrepp» 1917. Det senare arbetet uppvisar en förskjutning av åskådningen såtillvida, att känslan och viljan få den fördjupade betydelse för tolkningen av jaget och självmedvetandet, som återspeglas i den nu givna framställningen. I det äldre arbetet bygges ännu på den samtidiga jagtolkningen i »Analys af det empitiska självmedvetandet».

Vi vilja till sist rikta uppmärksamheten på en egendomlig företeelse, som återkommer i Hägerströms olika framställningar.

Trots sin egen kunskapsteoretiska kritik rör han sig obesvärat med termer som makter, krafter, kraftkomplexer, värden för subjektet, vilja, personlighet, aktivitet, passivitet, nytta och skada, välfärd, lycka, kultivering, samhällets och livets behov och intressen, med uttryck som abnorm, pervers o. s. v. o. s. v. Företeelsen är allmän inom den positivistiska litteraturen från Hume till våra dagar. Efter att ha vederlagt idealismens och värdetrons villfarelser tillgriper man vid behov utan vidare dess termer och värden, och så är det även hos Hägerström. Man påminnes ofrivilligt om den lustiga strofen om bonden och tomten:

Och bonden ville från nissen flytta.
Men resan blev dock till liten nytta,
Ty högt i lasset sjöng nissen så:
»Jag tror vi flytta i dag — vi två!»

Kritiska punkter i värdepsykologien.

Värdepsykologi. (Den primära värderingen.) Hägerström ger i sin uppsats om »Kritiska punkter i värdepsykologien» (i Festskrift för E. O. Burman, 1910) en översikt av möjligheterna att bestämma värdet som något enbart i och genom känsla, vilja eller rent intellektuella funktioner givet. Resultatet blir att det endast kan vara givet i ett »tillsammans» av uppfattning (omdöme) och subjektivt ställningstagande.

I. Först prövas i anknytning till Meinong och känslovärdeteoriens förfäktare det antagandet att själva värdeerfarenheten är ett subjektivt förhållande, ett sådant ställningstagande till objekt, som är en känsla av lust eller olust.

För Meinong betyder detta, att något är värdefullt för mig, detsamma som att jag värderar det, tar ställning till det — ej att jag anser det vara värdefullt (det senare är blott ett antagande om objektets förhållande till den ursprungliga, rent subjektiva och icke-intellektuella värderingen). Det subjektiva förhållandet kan ej vara ett begär, som alltid hänför sig till något ickeexisterande, medan värderingen också riktar sig på redan given existens (16). Värderingen är i stället en känsla vid övertygelsen om ett föremåls existens eller ickeexistens: det värdefulla

är alltid ett objekt som existerande eller icke existerande. Känslan är en omdömeskänsla till skillnad från t. ex. estetiska eller sinnliga känslor.

Värdekänslan förbindes ej med objektet genom kausation: denna grundlägger ej för sig tagen någon värdekänsla. I stället är sammanhanget förmedlat genom omdömet om det värderade föremålets existentiella bestämdhet (17). Värdekänslan har alltid ett objektivt innehåll i det föreställda objektet. Det är skillnad mellan värde och föremål för verklig värdering. Värde betyder ej detta att faktiskt värderas utan skickligheten att för den tillräckligt orienterade, som är normalt anlagd, avge det faktiska underlaget för en värdering (18).

M. har rätt i att värdering alltid går ut på föremålets verklighet, verkliga eller icke-verkliga beskaffenhet i ett visst avseende. Men fordrades övertygelse därom, kunde vi ej värdera en blott föreställd verklighet, och det komparativa värderandet, som framträder vid ett val mellan olika handlingar, i föredragandet av den ena framför den andra, bleve omöjligt; det är där fråga om en blott möjlig verklighet eller overklighet, ej om det faktiska förhållandet (19).

Viktigare är emellertid frågan: är verkligen en känsla den primära värderingen? Är det föreställda objektet verkligen innehåll ej blott i föreställningen utan även i känslan (20)? Det måste då vara fråga om en rent immanent relation, så att objektet självt vore givet i känslan (21), att känsloinnehållet självt förekomme hos det föreställda objektet, vilket antagande är oriktigt (23). Om nu värderingen utmärkes av att vara ett ställningstagande till, ett godkännande eller förkastande av objektet och därmed i sig själv hänför sig till objektet, så kan ej känslan vara (primärt) värderande (24).

Vore hon det, skulle hon dessutom innesluta självmedvetande. Värde är värde för någon. I den primära värdeerfarenheten är alltid ett subjekt givet, den erfarande själv som det för honom primärt givna subjektet (26). Men känslan innesluter aldrig som sådan självmedvetande (26—29). Den kan då ej vara det primärt värderande (29).

Den utvecklade värdesättningen är en jämförelse av värden — de likställas eller det ena föredrages, vilket t. ex. är förutsättning för valhandlingen. Men känslan kan ej själv vara jäm-

förande: jag står ej vid känslan på ett sådant sätt över det särskilda innehållet, att jag i känslan kan jämföra det med andra innehåll.

Man kan invända: jämförelsen är en intellektuell funktion, vari primära känsloförändringar jämföras med hänsyn till kvalitet och intensitet. Jag är t. ex. medveten om att redlighet primärt värderas intensivare än pengar. Men är värdeerfarenheten ett subjektivt ställningstagande, så har objektet värde blott för den subjektiva värdeerfarenheten själv. Iakttagelsen enbart ger blott ett objekt med vissa sakliga egenskaper; det blotta medvetandet om en värdering ger blott ett psykiskt faktum, ej objektets värde (30). Att vara är ej = att böra vara. Den anförda jämförelsen ger blott det, att jag faktiskt värderat ett objekt intensivare än ett annat. Till ett värde kommer jag blott, om jämförelsen i sig själv är en jämförande subjektiv värdering av objekten.

Det kan sägas att jämförelse av objekts värde förutsätter ett begrepp om värde överhuvud, därmed ett intellektuellt moment. Detta begrepp är emellertid ej ett begrepp om en föreställbar psykisk eller fysisk verklighet; det får all sin betydelse från den subjektiva värderingen själv (31). Det har sitt underlag ej i en åskådning utan i en enhetlig subjektiv värdering av flera objekt: vid den enhetliga subjektiva värderingen sammanställas värdeobjekten, till värderingen själv hör ett intellektuellt moment. Härav är begreppet om värde en utveckling; det är endast något vid värderingen framträdande lika och gemensamt i de sammanställda värdena. Begreppet kommer ej till den subjektiva värdeerfarenheten som ett nytt och för den främmande intellektuellt moment.

Känslan saknar men värderingen äger i sin riktning på objektet logisk halt. Om t. ex. realisationen av något värderas, så värderas eo ipso i samma akt det mest befordrande medlet som sådant. Sker det ej, är värderingen av ändamålet redan behäftad med restriktioner eller jag värderar det ej tillräckligt bestämt eller fasthåller ej tillräckligt bestämt, att just detta är medlet (32). Däremot följer ej med logisk konsekvens lustkänsla vid medlets användande ur lusten vid tanken på ändamålets realisering. Känslan drar inga slutsatser, företar inga logiska operationer med sitt innehåll. Lusten vid tanken på ändamålets

realisation kan ha till betingning just föreställningens abstrakthet (33).

Värderingen riktar sig till sin natur på objektet. Värderingen ger objektet värdebestämdhet = den subjektiva bestämdheten värde överföres vid uppfattningen på objektet. Så kommer värderingen att innebära ett utvecklat eller outvecklat omdöme, vari värdet självt är ett led, och får i sin riktning på objektet logisk halt. Vore värderingen en känsla, så vore detta omöjligt (34). Och värderingen med logisk halt kan ej heller vara ett dömande om (värde)känslor: den bestämmer objektets värdekaraktär som logiskt nödvändig vid givna förutsättningar; men i ett dömande om känslor är det omöjligt att ur förbindelsen med ett visst objekt sluta till vad som logiskt sett faller under den (35).

Känsloteorien låter ej heller förena sig med motsatsförhållandet mellan positivt och negativt värde. I det givnas egen mening ligger, att det positiva värdeobjektets negation som sådan alltid måste tillskrivas negativt värde, om den överhuvud blir föremål för värdering, och tvärt om. De förmedlade värden, Meinong kallar Wirkungswerte, äro ingen motinstans (37) — det är då ej ett individuellt objekt som värderas utan förefintligheten av de behövliga betingelserna för verkligheten av ett objekt med självständigt värde. Ett individuellt objekt har Wirkungswerte, endast så vitt det verkligen utgör den behövliga betingelsen, övriga betingelser givna.

Ett undantag kunde synas föreligga i sedligt förtjänstfulla handlingar, som i värde övergå den blotta plikthandlingen (enligt det vanliga sedliga medvetandet). Här synes ej ett negativt sedligt värde föreligga i och med den blotta frånvaron, även om värderingen sker blott med hänsyn härtill, endast överträdelsen av pliktens bud framträder som ett moraliskt ont (38). Nu innesluter medvetande om ett etiskt böra eller om plikt ett absolut värde för den handlande; det gäller ovillkorligt för honom och får således ej underordnas något annat värde för honom. Från denna synpunkt är det meningslöst att tala om en särskild sedlig förtjänst, som i värde skulle stå över den blotta plikthandlingen.

Förhållandet är i stället detta. Förtjänst är här = förtjäna att bli belönad för en tjänst åt annan eller andra (X). Det åt X presterade värdet är ej värde för handlingssubjektet. Det senare

värdet är i stället det han, i anledning av värdeprestationen — tjänsten gör anspråk på. Det sedliga värdet i den sedliga förtjänsten är dels ett värde för X, dels för den handlande genom anspråket på lön, vilket anspråk förvärvas genom den förtjänstfulla handlingen men ej genom den blotta plikthandlingen. Skillnaden mellan handlingarnas grad av sedligt värde är att plikthandlingen endast bereder X ett värde, som även den förtjänstfulla handlingen ger honom, men som han har anspråk på att erhålla och för vars presterande då tvärtom intet anspråk på lön kan komma ifråga (39). Man undgår endast skuld eller att hemfalla åt negativa relationer från X:s sida. Det moraliskt onda är ej underlåtelse av förtjänstfullt handlande utan är verklig pliktöverträdelse åtföljd av skuld. Så reducera sig de sedliga bestämningarna till en viss förbindelse av positiva och negativa värden, vilka alls ej för sig tagna ha någon särskild »moralisk» halt. Om varje moraliskt värde för sig taget gäller den ovan uppställda regeln utan inskränkning. Frånvaron av förtjänstfull handling som en prestation av ett tilläggsvärde för X blir, när den värderas blott som sådan, blott ett negativt värde för X men ej ett moraliskt ont.

Det ligger vidare i sakens natur, att om vi sätta större värde på att äga en viss sak än en annan, så blir förlusten av den förra ett större negativt värde än förlusten av den senare och tvärt om. Det råder motsvarighet mellan korresponderande positiva och negativa värdens relativa storhet (40). Här synes det oss, som förelåge en logisk nödvändighet, vilket innesluter att värderingen i sin riktning på objektet framträder med logisk halt och att det positiva och negativa värdet framträda som varandras motsats med avseende på värde överhuvud (41). Då nu intetdera kan fattas som med hänsyn till sin egendomlighet en blott negation av det andras specifika differens, så måste förhållandet vara likartat med förhållandet mellan ökning och minskning. Man får en kontinuerlig skala av plus och minusvärden med nollpunkten som överledning (42).

Vi kunna i värderingen vara medvetna om en viss verklighetens bestämdhet men endast på det sätt, att verkligheten är sådan som den borde eller icke borde vara. Värdet är liksom existensen ej en bestämdhet, som kommer till värdeobjektets övriga bestämningar. I värderingen *som sådan* är det blott fråga om att verklig-

heten bör eller icke bör äga bestämdheten: det är det positiva eller negativa värdet självt som i värderingen förbinder verkligheten med bestämdheten. Värdeobjektet och dess negation kunna ej i samma avseende äga samma värdekaraktär. Ingendera kan med hänsyn till sin egendomlighet fattas som en blott negation av den andras specifika differens. När en viss värdeform förbinder en viss bestämdhet med verkligheten, kan den ej förbinda samman bestämdhets negation därmed. Negationen av ett visst värdeobjekt, värderad blott med hänsyn härtill, kan ej få samma värdekvalitet som objektet självt (41), ja fråga är om värderingen ger något utslag alls. Helt annat blir förhållandet, om en viss verklighetens bestämdhet är på ett visst sätt värdebestämd — då blir ej negationen likgiltig. Vid *värderingsposition* får den ovillkorligen en viss värdekvalitet.

Att värdekvaliteten med logisk nödvändighet får sin relativa storhet bestämd av den grundläggande, beror på att den härledes ur denna: den vore ej helt bestämd därur, om den ej inom sin värdeskala hade en relativ storhet, som korresponderade med den grundläggandes relativa storhet (42).

Detta går ej att förena med känsloteorien. Lust och olust äro rent kvalitativt skilda, kunna ej härledas ur varandra, lika litet som vitt och svart; ja, de torde stundom i samma känsla kunna urskiljas som omedelbart förenade med varandra (43). De anförda värdeförhållandena kunna ej förklaras ur den faktiska regelbundenheten i våra känsloreaktioner, i det man faktiskt känner olust vid frånvaron av den med lust föreställda verkligheten av ett objekt i proportion med lustens storhet (och tvärtom) och föreställningen om självklarhet uppstår ur den beständiga erfarenheten härav (43). Detta förutsätter, att en omvandling av begreppen ägt rum, enär det ena begreppet i och för sig ej alls får fattas som det andras motsats och härledbart därur genom negation; först med denna omvandling skulle de ha kommit i det logiska förhållande, som utmärker positivt och negativt värde. De kunna då ej själva vara värdebegrepp. Och för övrigt ha faktiskt känsloreaktionerna ej genomgående den förutsatta regelbundenheten, i det vana, förnöjsamhet o. dyl. nedsätta känslodispositionens styrka.

Den här förda bevisningen träffar endast den form av känsloteorien, som hänför värdeupplevelsen till lust och olust.

En invändning, den sista, utgår från den faktiska användningen av livslhelheten som mått för värderingen (44). Under inflytandet av starka lustkänslor handla vi så, att vi efteråt anse oss ha handlat oklokt och ej tillvaratagit vårt verkliga bästa; det var ej riktigt att göra som vi gjorde, i det vi beredde oss en massa olust för framtiden, mot vilken nöjet för ögonblicket förlorar sin betydelse (45). Från känsloteoriens utgångspunkt valde vi dock det som både vid handlingstillfället och efteråt ter sig som det verkliga bästa. Vi värdera nöjet högre; lust och olust vid tanke på existens och ickeexistens äro värderingar; vi satte nöjet högre än de framtida lidandena, i det olusten vid tanken på dem sköts undan och visade sig svagare än lusten vid tanken på nöjet. Det var vårt enda möjliga värdeomdöme vid tillfället!

Känsloteorien kan m. a. o. ej förklara, att vår värdering av lust och olust för sig tagna (bortsett från restingerande moraliska föreställningar) är den, att vi anse oss verkligen välja det bästa, om vi alltigenom handla så, att största möjliga överskott av lust över olust för livet i det hela resulterar (46). Det är ej alltid så, att lusten vid tanken härpå sammantagen med förfelandet av resultatet är större än lusten vid tanken på ett tillfälligt nöje sammantagen med olusten vid dess avsaknad.

Det lönar sig ej att invända (Platon), att vi alltid föredra det totala lustöverskottet, att föreställningen om ett handlandes riktighet som bestämd av hänsyn till överskottsmaximum alltid står i överensstämmelse med värderingskänslan, som ger sitt starkaste utslag vid detta maximum — men att man på grund av det tidliga avståndet mellan nöjet nu och framtida liknande oriktigt bedömer, vad som skänker överskottsmaximum (47). Ty man kan mycket väl vid det oriktiga handlandet in abstracto inse dess oriktighet, fast en berusande känsloimpuls förmår en att t. o. m. vägra ta hänsyn till konsekvenserna. Erfarenheten borde ju inverka korrigerande på föreställningen om det verkliga förhållandet, hindrande uppkomsten av oriktiga föreställningssätt, grundade på det omedelbara intrycket. Känslan för överskottsmaximum borde visa sin överlägsenhet över känslan för ögonblickets lust, som hämmar föreställningslivets normala fortgång ur kunskapssynpunkt, och ge böjelse att med hänsynstagande till erfarenheten objektivt avgöra över den föreliggande situationen. Man borde besegra det omedelbara intrycket genom att leva sig in i följderna

av sina handlingar. Men det sker ej under alla förhållanden, medan liknande korrigeringar regelbundet ske på rent teoretiskt område vid felaktiga mätningar.

Vidare blir beroendet av det omedelbara intrycket åtminstone efteråt föremål för ogillande. Jag borde ha tänkt bättre efter med hänsyn till livshelhetens krav, jag har oriktigt låtit förleda mig till bristande hänsyn till mitt eget bästa (48).

Men även om åsikten godtas, så anse vi en blott faktiskt felaktig mätning föranleda ett oriktigt förfarande; vi anse efteråt, att vi ej tillvaratagit vårt eget bästa. Den värdering, som sker på grundvalen av en efterföljande insikt, gör anspråk på att vara den enda riktiga, överskottsmaximum blir *objektiv* värdenorm. Vore värdekänslan enda värdering, så borde varje värdeomdöme vara riktigt, som oklanderligt framställer känslointensiteten vid värdemaximum såsom det föreligger.

Meinong kunde invända, att den som handlade efter lusten vid tanken på ögonblickets nöje ej kom till verkliga värdebestämningar, på grund av stämningsskapande yttre inverkningar eller därför att han ej var tillräckligt orienterad i situationen. Värdet är enligt honom ett föremåls skicklighet att för den tillräckligt orienterade, som är normalt anlagd, avge det faktiska underlaget för en värdekänsla. Men skall värdet vara en iakttagbar objektsbestämning, kan det blott betyda objektets egenskap att vara underlag för faktiska värderingar (49). Skickligheten som blott möjlighet tillhör ej värdeerfarenheten själv. Och de två restriktionerna äro omotiverade ur värdeerfarenhetens synpunkt. När lusten eller olusten vid ett objekts existens, olusten vid ett annat objekts existens är större än vid ett annats, har det förra objektet utan vidare större värde än det andra.

Gränsnyttoteorien vilar på tanken om största möjliga behovstillfredsställelse i det hela som det grundläggande värdet. Storheten av varje särskild tillfredsställelse är bestämd av behovets storhet (50). Lämnar jag, driven av en lustkänsla, ifrån mig ett antal varor, som äro nödvändiga för livsuppehället, mot utbyte av andra mindre nödvändiga, så har det mottagna mindre värde än det avlämnade. Och dock måste efter känsloteorien det mottagna haft det största värdet, emedan faktiskt den största summan av lust var knuten därvid.

Invändningen om livshelheten som mått träffar den teori, som

ser värdekänslan som lust och olust i en viss förekomst. Svårigheten återkommer emellertid även om man antar en känsla, som rätt och slätt har »värde» till innehåll och som är knuten vid hänsyn till, resp. brist på hänsyn till livshelhetens krav (52). Vid felaktig uppfattning av normens konsekvenser i ett visst fall måste dock det därvid sig givande värdet gälla, såvitt verkligen en känsla var förhanden vid den felaktiga mätningen. Varje efterföljande uppfattning av en föregående värderings oriktighet på grund av felaktig uppfattning måste bli meningslös.

Det har härmed visats, att den primära värderingen ej kan *vara* en känsla. Däri ligger på intet sätt att ej känslan kunde vara t. ex. den primära värderingens orsak eller ett väsentligt led däri eller det väsentliga värderingsföremålet.

II. Vid behandlingen av teorien om viljeakten som den primära värderingen tas Ehrenfels' variant till utgångspunkt. E. säger, att vi tillskriva tingen värde, emedan vi begära dem, vari implicite ligger, att begärandet i sig innesluter värdet självt eller är underlaget för alla värdebestämningar.

För vanligt föreställningssätt är i varje fall begärandet en intentional tendens till eller mot ett objekts verklighet eller overklighet och äger en viss intensitetsgrad (53). Meinong har rätt mot E. i att begärandet är riktat blott på verkligheten av det som icke är; vadan begärandet som primär värdeerfarenhet ej skulle kunna rikta sig på den faktiska existensen av något. Det är dock fallet — t. ex. vid estetisk värdering.

Här inträder den svårigheten att det intensivaste begärandet då alltid blir en riktig värdering och medvetandet om ett oriktigt handlande, som förfelar det verkligt goda, blir omöjligt. Jfr ovan kritiken av känsloteorien, sista invändningen! E. ser svårigheten. Han har en begärdefinition av värdet: ett förhållande mellan ett subjekt och ett objekt, som uttrycker, att subjektet faktiskt begär objektet eller skulle begära det, om han ej vore övertygad om dess existens (54). Möjlighet att begära kan dock ej betyda verkligt värde. Definition n:o 2 är denna: värde är ett förhållande mellan subjekt och objekt, som uttrycker att den möjligast åskådliga, livliga och fullständiga föreställningen om objektets vara ger ett på känsloskalan lust och olust högre upp beläget tillstånd än den på samma sätt beskaffade föreställningen om objektets icke-vara. Innebörden härav blir, utsagd av E. själv, att föreställningen har

den högsta möjliga åskådlighet och livlighet vid begärandet. Satsen är falsk: ett begärande kan faktiskt bli maktlöst just på grund av föreställningens brist på åskådlighet och livlighet. Och konsekvensen av satsen blir, att allt handlande sker sub specie aeternitatis, alla för mig betydelsefulla följder av mitt handlande skulle stå lika levande framför mig och rycka mig in på livet (55). Det segrande begäret skulle alltid för mig beteckna förnuftigheten i handlandet med hänsyn till min förmåga av insikt (56). E. själv ser till på köpet, att det för oss finns en större eller mindre ändamålsenlighet i begärandets utslag. I vissa fall väljer en person vid obetänksamt handlande något, som även vid det tillfället skulle ägt det mindre värdet för honom, om han i sina känslodispositioner varit »teleologiskt» anlagd. Ändamålet blir en norm, som står över det hela, och kan ej vara något annat än personens välfärd, personen betraktad som identisk enhet i olika tillstånd. Därmed upphäves begärets intensitet som värdemått (57).

Överges tanken på begärets styrka och tas i stället dess innehåll till norm, så överges begärteorien. Ett begär med ett visst egendomligt innehåll (bestämdhet) är högre begärande och primär värdeerfarenhet. Den ligger ej ens i begärandet av innehållet utan i *medvetandet* om att just detta begäres, vilket medvetande ej alls är begärande (58).

Äro känsla och begärande tillsammans primär värdering? Begärandet kan ej rikta sig på den faktiska existensen av något. Varken känsla eller begär kunna avge den värdenorm, som ligger i hänsynen till livshelhetens krav. De kunna ej heller göra det, om de förekomma tillsammans i den primära värderingen.

III. Återstår den tredje ensidiga teorien (skönjbar hos både känslo- och begärteoretiker): värdet är en uppfattbar objektsbestämning i likhet med t. ex. färgen; värdeomdömet är ett omdöme, vari uttalas fakticiteten av en viss bestämdhet hos objektet i förhållande till subjektet (59). Känslo- eller begärelement, knutna till värdemedvetandet, göra ej detta till ett medvetande om *värde,* de iakttagas och bedömas endast. Värdemedvetandet får ej sin betydelse från dem, värdeomdömet utsäger endast faktiska relationer. Själva värdeerfarenheten blir den blotta iakttagelsen av objektet i faktiska relationer, som sålunda själv blir primär värdering.

Kan nu den blotta objektsuppfattningen ge en primär värdering? Jag vet att jag känner eller har möjlighet att känna lust vid resp. jag begär eller har möjlighet att begära något. Ligger häri ett medvetande att något är gott för mig? Jag står inför två objekt med olika lust- eller begärintensitet och väljer den minsta intensiteten. Jag finner enligt teorien efteråt, att jag handlat oriktigt, men är nöjd ändå, eller jag har rent av den asketiska principen att alltid välja den mindre intensiteten. Eller om situationen är mig alldeles likgiltig, skulle det då för mig ligga någon mening i att jag handlat oriktigt (60)? Nej — valet framstår som oriktigt endast om jag reagerar mot det, oriktigheten uttrycker endast reagensens innebörd utsagd om objektet. Är jag likgiltig resp. föredrar objektet med den mindre intensiteten, betecknar jag ej objektet med den större som det bättre. M. a. o.: förutsättningen för bättrevarat är, att det ena *verkligen föredrages* framför det andra, bättrevarat är blott en tillämpning på objekten av föredragandets innebörd.

Står jag gent emot min egen reaktion, resp. mitt eget sätt att välja såsom ett faktum, kan jag betrakta utslaget som riktigt endast om jag i mitt betraktande därav verkligen gillar det och därmed införlivar det med mig. Gillar jag det ej eller är likgiltig därför, mister det för mig sin värdebestämmande förmåga (61). Den blotta fakticiteten av något, även av lust eller begär, betecknar för mig, som betraktar det, varken värde eller ovärde — annat än såvitt jag tar ställning därtill, gillande eller ogillande. För mig som blott konstaterande faktum finnas inga värden alls, därför att jag såtillvida är fullkomligt likgiltig för vad som faktiskt är. Blott om jag kritiskt tar ställning till faktum, får det värdekaraktär för mig.

Värdeomdömet får sin mening ej från ren iakttagelse utan från ett till omdömet självt hörande subjektivt förhållande till objektet. När jag från ändamålets värde sluter till att nu också det insedda medlets verklighet har värde, så ligger det intellektuella momentet ej i att medlet inses vara den behövliga betingelsen för ändamålets verklighet (62), utan det ligger i slutandet till medlets värde, *men detta kan ej vara en rent intellektuell funktion,* om värde överhuvud ej kan vara givet för en sådan. Jag bestämmer ej objektivt vad som är värdefullt, därför att jag kan objektivt bestämma vad ett subjekt under vissa omständigheter måste värde-

sätta. *Ett psykiskt faktum, t. ex. värdesättandet, är ej som sådant ett värde,* kunskapen därom ej kunskap om ett värde. För att mitt faktiska värdesättande, sådant det är givet för mig som iakttagare, skall för mig utsäga det verkliga värdet, måste jag själv *vid iakttagelsen* gilla det (63).

Jag kan bestämma vad som är värdefullt för en annan, t. ex. hur han bör handla. Men då låter värdeomdömet förklara sig så att jag sätter mig in i den andres subjektiva position, känner mig in däri, och uttalar mig från hans egen synpunkt, t. ex. i hans pliktmedvetande, varvid jag från dess synpunkt utsäger vad han bör göra. Även då är värdeomdömet subjektivt.

Man menar emellertid, att de olika subjektiva *akterna,* för vilka värdet är, kunna vara föremål för ett bedömande, vari de utan något nytt ställningstagande till dem kunna bestämmas som riktiga eller oriktiga; härmed avgöres på rent intellektuell väg, vad som är sant eller verkligt värde (Brentano, Lipps, 64).

Enligt Brentano ha »gott» och »ont» ingen betydelse utan kärlek eller hat, behag eller misshag; de förutsättas vid värdesättning, men deras riktighet eller oriktighet kan avgöras utan att något nytt behag eller misshag kommer till. Lika objektivt, som då det gäller teoretisk kunskap, kunna vi avgöra huruvida något är verkligt gott eller ont (65). *Men blir riktigheten måttet, så blir den själva värdet!* För att bestämmas ur kärlekens eller hatets riktighet måste värdets realitet vara innesluten i riktigheten. Riktighetens avgörande skulle omedelbart inses vara förhanden utan någon ny subjektiv position till subjektet. Men *därmed är utgångspunkten upphävd.* Kärlek och hat fordras ej för bestämmande av värde. Medvetande om hatets eller kärlekens riktighet blir den primära värderingen.

För Lipps är värderandet lustfull hängivenhet till föremålet. Tänkande, värderande och viljande kunna under vissa förutsättningar vara riktiga eller oriktiga (66). Normen för riktigheten är densamma: det fria dömande jaget i egentlig mening med sin lag, identitetsprincipen. Denna norm bör genomföras i tänkandet och dess dömande liksom i värderandet och viljandet, resp. värde- och viljeomdömet; den bestämmer det helas riktighet. Det goda i allmänhet är givet för värderandet och det därtill knutna värdeomdömet, det objektivt goda är till blott för det riktiga värderandet och värdeomdömet. Ändamålet i

allmänhet är till blott för viljandet och det därtill knutna viljeomdömet, det objektiva ändamålet blott för det riktiga viljandet och viljeomdömet. Liksom föremålens och deras beskaffenheters verklighet, så avgöres värdets och ändamålets objektivitet efter en princip, som ligger i det dömande jaget självt och kan rent intellektuellt fastställas (67).

Konsekvens: Kan föremålsrealiteten bestämmas ur förståndsomdömets överensstämmelse med den i det fria jaget liggande principen, så är detta jag självt föremålsrealiteten. På samma sätt blir samma jag värdets och ändamålets realitet, om denna kan bestämmas efter jaget som princip; jaget självt är värdet och ändamålet par excellence. Kan det fria dömande jaget rent intellektuellt bestämmas, så även själva värdet och ändamålet. Normen blir själva värdet, vilket strider mot att värdet för att vara givet förutsätter ett subjektivt förhållande till saken. Utgångspunkten upphäves av resultatet.

Kant och Boström anse, att värdet väl ej är givet för ett blott konstaterande av vad som faktiskt är förhanden i det värderade objektet. Men det kan fastställas genom ett rent intellektuellt bestämmande av objektet som *börande* vara. Börat har betydelse utan att betraktaren vid uppfattningen behöver stå i ett subjektivt förhållande till det, som anses böra vara — varav ej följer att börat skulle kunna erbjuda sig för ett blott fastställande av vad som är.

Enligt Kant kan den avtonoma viljans obetingade värde rent teoretiskt avgöras under förutsättning av pliktens realitet, i det viljan till sitt väsen är ren vilja, oberoende av sinnliga bestämningsgrunder. Endast riktigheten av denna förutsättning är given i ett det rena *praktiska* förnuftets självmedvetande (68). Åskådningen vilar på Kants värdebegrepp: värde = viljans bestämningsgrund, den som hon har som förnuftsbestämd. Vilja = förnuftsbestämd kausalitet, objektiv bestämningsgrund = den som viljan som sådan har. Eller: värde = mål för viljan som vilja, vilket mål kan på rent intellektuell väg fastställas. Viljan är som sådan eller till sitt väsen ren vilja, målet för denna är avtonomi och är, som oberoende av alla sinnliga bestämningsgrunder, absolut. Föreligger en ren vilja, kan avtonomiens absoluta värde rent intellektuellt fastställas.

Kant menar nu ej att värdet är = målsättningen, att konstate-

randet av målet som faktiskt är konstaterande av vad som har värde. Det, som är, är för honom ej = det, som bör vara. För intelligensen finns blott värdesättningen, ej värdet. Men satsen: värdet är målegenskapen, sådan den är i och för viljandet, något har värde såvitt det är mål för det målsättande viljandet — denna sats leder lätt vilse, glider över till: *målet som satt är värdet.* Då blir det teoretiskt bestämbart, *värdet blir identiskt med målsättningen* (69). Subjektivt och objektivt förväxlas, jfr satsen: det runda är ett visst föremål för förnimmandet, alltså är det runda samma föremål som förnummet.

Oklarhet inträder när Kant fattar etiken själv som det rena praktiska förnuftets självmedvetande — alltså ej som en yttring av intelligensen som blott sådan. Den är en vetenskap om plikten, vilken senare blott finnes för en praktisk kunskap som på intet sätt har sin grund i det teoretiska förnuftet. Plikten som sådan finnes blott för förnuftet i egenskap av ren vilja, *etiken blir en yttring av förnuftet enbart som ren vilja.* Å andra sidan är etiken en *vetenskap om det praktiska förnuftet* självt som bestämmande, vissa handlingars absoluta värde. *Här förväxlas värderingen och värdet.* Så även när viljan fattas som ägande sig själv till föremål, varmed viljandet och föremålet förväxlas. Här måste åtminstone skiljas mellan viljandet som viljande (= som subjekt) och viljandet som objekt, som mål för viljande (70).

I Boströms metafysik är Gud som (genom idén) varande den ändliga personens väsen på en gång dess grund, lag och ändamål, vilka tre sidor höra samman i förhållandet. Här betraktas ändamålet i dess faktiska realisation utan hänsyn till den fria viljan. I den praktiska filosofien åter behandlas det som en uppgift för den fria viljan och dess realisation som ett viljans fyllande av sin uppgift. Etik (liksom rätts- och religionsfilosofi) är en vetenskap = vetande = förståndsyttring men fastställer dock uppgifter för människans fria vilja (71).

Kan emellertid ej det absoluta fastställas för sig oberoende av ändamåls-, d. v. s. värdesynpunkter, blir det obestämbart, och då kan ej heller den ändliga personen rent teoretiskt fastställas som verklig (den är något endast genom eller i sitt förhållande till det absoluta). Kan den ej direkt, utan värdesyn-

punkter, bestämmas som verklig, har man intet verkligt subjekt, för vilken något kan bestämmas som värdefullt.

Det mänskliga tänkandet aktualiserar enligt B. den teoretiska förmågan som sitt eget ändamål. Det har teoretiskt värde som realiserande ett teoretiskt ändamål. Egenskapen att göra detta ger alltid från någon synpunkt dess innehåll realitet, enär tänkandet har sin giltighet i sig självt. Att något är nödvändigt eller har en viss bestämdhet är (från någon synpunkt) = att det har ett teoretiskt värde, att människan tänker det. Då finns *i och för sig* intet realt för vilket värden kunna sättas. Tänkandets fastställande av att något har värde, har (från någon synpunkt) sin giltighet i det egna tänkandets värde — men ej direkt. Vi få en regress infinitum (73). Den praktiska filosofien utför blott den orimliga värdeintellektualismen i den teoretiska (73). Man får ingen real utgångspunkt för bestämmandet av värdet.

I samband med dessa utredningar ger Hägerström en framställning av sin känsloteori.

Jaget och känslan. När det gäller att bestämma känslans halt, råkar man ut för faran av konstruktioner utan stöd i den erfarenhetsmässigt givna känslan själv, därest man lägger psykologiska och psykofysiska orsaksförklaringar till grund (21). I stället gäller det att ta direkt hänsyn till känslan själv. Som exempel tas närmast lust och olustkänslor och frågas: hänföra de sig till ett vid dem föreställt objekt? Är objektet givet i känslan, är det immanent i den (21)?

Som immanent måste det på något sätt uppfattas — antingen direkt eller i en med känslan förbunden uppfattning. Lusten eller olusten karakteriserar ej uppfattningen som sådan utan är en bestämdhet, som själv ej är en uppfattning av objektet. — Dess referens till objektet är ej en blott uppfattning av detta. Den måste vid uppfattningen av objektet överföras på detta (liksom färgförnimmelsen överföres på det vid den givna objektet), objektet måste uppfattas som ägande lust- och olustkaraktär, liksom jag ser färg hos ett objekt. Vid analys måste jag i omdömet kunna tillskriva objektet lust eller olust.

Dock är det föreställda objektet vid känslan givet för sig. Jag gläder mig t. ex. över ett objektivt skeende, till vilket glädjen ej alls hör. Jag kan reflektera över glädjen och skeendet som

självständiga objekt (22). Överraskningen tillskrives aldrig det, som väcker den. Så vid alla känslor.

Känslans innehåll är alltid det subjektiva tillstånd, som däri erfares. Vore ett föreställt objekt innehåll, måste tillståndet uppfattas som tillhörande objektet. Tillskrives känslan själv ett föreställt objekt som innehåll, måste känsloinnehållet hänföra sig på objektet vid uppfattningen av detta, det måste förekomma hos objektet — men så är ej fallet (23).

Annorlunda med sensationen. Själva hänförandet av sensationsinnehållet till ett vid sensationen uppfattat föremål synes innebära, att den i och med uppfattningen av objektet givna sensationen i uppfattningen hänför sig på det (24). Föreställningens referens till objektet är = att det uppfattas, föreställningen har *hela* sin innehållsbestämdhet i objektet. Är föreställningen utom objektsuppfattning *även* t. ex. färgförnimmelse, som blott är en viss bestämdhet hos uppfattningen, och skall färgförnimmelsen referera sig på objektet, så är att märka, att den ej är en uppfattning utan vidare av objektet, utan objektet måste *få* den till uppfattningen hörande bestämdheten (det äger den ej utan vidare). Den måste överföras därpå (21).

Psykologismen misstar sig, när den tror, att en sådan överföring också sker vid den blotta objektsföreställningen: vi föreställa blott våra egna föreställningar i objektet. Satsen är falsk: objektet äger ej i föreställningen denna själv hos sig. Man menar oriktigt, att varje föreställning i sin referens till ett objekt är ett självmedvetande, som redan har föreställningen till innehåll *och så* i uppfattningen överför den på objektet; objektsföreställningen uppfattas ej i en ny akt, utan objektet är omedelbart föreställning. Samma fel begås, när man tillskriver känslan ett föreställt objekt som innehåll (23).

Känslans subjektivering. I jagmedvetandet ligger medvetandet om en relativt identisk enhet i mångfalden av växlande psykiska företeelser — jaget. Utan tids- och identitetsmedvetande intet jagmedvetandet. Men känslan finns därförutan. Behag eller obehag t. ex. röja intet av förlopp och enhet. En sensation knytes till ett självmedvetande, såvitt jag är medveten om den och därmed hänför den på mig. Men därför erfar jag ej i t. ex. det röda och vita mig själv. På samma sätt hänföres känslan

på mig, när jag är medveten om den, men jag erfar ej därför *mig* i själva dess innehåll (27).

Vid vissa känslor (t. ex. sorg) fattas alltid det därvid uppfattade föremålet som ägande en viss betydelse för mig, som stående i en särskild referens till mig. Och en känsla kan ha till följd, att jag fattar det därvid föreställda föremålet som ägande betydelse för mig. Men därför är det ej *mig* jag erfar i känslan som sådan.

Vadan då den vanliga åskådningen, att till känslan som sådan skulle höra självmedvetande?

Jämföra vi sensationen, så kan dess innehåll bli led i ett totalt åskådningsinnehåll, varvid sensationsinnehållet alltid hänföres på ett helt, som *icke* är jag själv, fast denna referens ej hör till sensationen som sådan. När känsloinnehållet förekommer som led i ett totalt åskådningsinnehåll, utan att detta hela är givet i känsloinnehållet självt, är det hela, vartill refereras, just *jag själv*. Vid tandvärk refereras smärtan till en viss kroppsdel, obehaget till mig själv. Smärtan lokaliseras i en kroppsdel, obehaget insättes i mitt eget inre (27).

En motsvarande subjektivering förekommer dock till en viss grad vid sensationer av hunger, törst, spänning, ansträngning, trötthet, smärta m. fl. Vid: jag går o. dyl. tillskrivas jaget rent fysiska förhållanden på grund av jagets ovillkorliga referens till kroppen i självmedvetandet — men vid referensen skiljes dock det inre från det yttre. Min kropps rörelse, ansiktets färg o. s. v. anses kunna iakttas lika väl av andra som mig själv. Men en utomstående anses ej kunna direkt erfara min trötthet, min hunger o. s. v. lika litet som mina medvetenhetsyttringar. Tillstånden hänföras av den naturliga reflexionen på den inom sig slutna värld, som var och en kallar jag.

Här förekommer en förbindelse av lokalisering och subjektivering, som är främmande för känslan. I förra fallet ha vi en mellanform av subjektivering och objektivering, vid de egentliga känslorna åter ren subjektivering vid referensen på ett helt i åskådningen (28). Subjektiveringen resp. objektiveringen är den primära anledningen till att man skiljer mellan sensationer och känslor. Känslornas innehåll framträda som subjektets egna tillstånd i specifik mening, därför att de refereras till ett subjektivt helt i åskådningen. Det subjektiva hela, jaget, förekommer likväl ej i känsloinnehållet som sådant.

Känslan är ett subjektivt tillstånd = subjektiviteten är den specifika differensen från sensationen. Fattas den som erfarenhet ej blott av de erfarna tillstånden själva utan även av deras subjektivitet, så skulle den blotta upplevelsen av lust och olust med fullständig försänkthet i det upplevda ej vara känsla. Men just det menas med känsla. Kommer inordnandet av det erfarna i det subjektivt hela med, föreligger ej blott känsla utan en totalåskådning (29).

Då man i känslan är helt försjunken i dess innehåll, är helt upptagen av den, kan känslan ej betraktas som dömande om sitt eget innehåll (34). Den är intet slutande. Man kan ej i känslan som sådan med känsloupplevelsen företa några logiska operationer, som beröra innehållet (33). Blir känslan föremål för reflexion, kan den ej framträda som hörande till det föreställda objektet självt utan på sin höjd till objektsföreställningen. Det blotta föreställningsinnehållet kan då ej läggas till grund för slutsatser om känslan, i ett dömande om känsla är det omöjligt att ur förbindelsen med ett visst objekt sluta till vad som logiskt sett faller under den. Inom känslans område kan någonting grundas på förbindelsen med ett visst föreställningsinnehåll, endast om man får förutsätta en viss regelbundenhet i känsloreaktionerna i förhållande till föreställningsinnehållen.

Nu kan ett innehåll för sig taget väcka t. ex. lust, utan att detta inträffar, om något kommer i förbindelse med momenter, som bestämma det närmare. Känslan är ej direkt knuten vid saken utan förmedling av föreställningen. Den senare blir alltid av en annan art, om ett innehåll förekommer rent för sig eller i förbindelse med andra momenter. Renheten (abstraktheten) hos ett innehåll kan vara betingning för att föreställningen väcker lust, och att lusten därför bortfaller med renheten (34).

Återblick. Huvudtanken i föreliggande skrift är att vilja och känsla som sådana icke alls ge någon kunskap och då ej heller om en verklighet, kallad värde eller böra. Värdet har sin betydelse från ett subjektivt ställningstagande och kan ej konstateras som ett åskådligt objekt (vilket allt konstaterbart realt måste vara.) Det är givet först för en förbindelse mellan känslo- och viljemoment och uppfattningsfunktioner — vilken tanke skarpare preciseras och utföres från år 1917. Den definitiva ståndpunkten

söker ge en psykologisk förklaring till uppkomsten av illusionen om en värdekunskap, varmed kritiken av idealismen är slutförd. År 1910 nöjer sig Hägerström ännu med att avvisa värdeobjektivismen, till vilken även den *vanliga* känslo- och viljeteorien hör.

Känslan (av lust och olust) kan ej vara primärt värderande, ty någon objektsreferens ligger ej i känslan som sådan. Den utvecklade värderingen innehåller intellektuella moment, som falla utanför känslans innehåll. Känslan drar inga slutsatser, hon företar inga logiska operationer med sitt innehåll. En rad värdepsykologiska företeelser bli på den rena känsloteoriens bas oförklarliga. Av största vikt är här skillnaden mellan momentant och impulsivt handlande och ett sådant, som sker med hänsyn tagen till livshelhetens idé. På känsloteoriens bas måste varje efterföljande uppfattning av en föregående värderings oriktighet på grund av felaktig (föregående) uppfattning vara en meningslöshet.

Likartade invändningar måste göras mot begär- eller viljeteorien. Vi komma ej åt värdet genom att konstatera och iakttaga psykiska förlopp, men vi kunna ej heller rent teoretiskt iakttaga värdet som en real bestämdhet hos det objekt, till vilket vi som värderande taga ställning. En värderings »riktighet» konstateras ej på rent teoretisk väg utan blott i ett nytt praktiskt ställningstagande. Någon teoretisk giltig konstatering kan da ej bli av.

En teoretisk kunskap om värdet är en psykologisk och objektiv omöjlighet. Vi måste dra skarpare gränser mellan det teoretiska och praktiska än t. o. m. Kant och Boström gjort. Börat och värdet äro inga iakttagbara reala bestämningar hos den i själslivet och yttervärlden iakttagbara fakticiteten.

Härmed är grunden lagd för den definitiva värdeteoretiska analysen av 1917.

Den juridiska viljeteorien.

Viljeteorien och fakta.

I sin programskrift »Till frågan om den objektiva rättens begrepp» (1917) ger Hägerström en sammanfattande kritik av teorien att gällande rätt kan förklaras som uttryck av vilja.

Den vetenskapliga begreppsbildningen återgår på det populära medvetandet om det rätta, vars motsägelser den upptar och stegrar.

(Anm. I det närmast följande tillåter jag mig dessa förkortningar: bu = befallningsuttryck, kv = känsla av viljeimpuls, vkv = värderingsfri känsla av viljeimpuls, vk = viljekänsla, vi = viljeimpuls.)

Viljeteorien synes ha ett visst berättigande inför den moderna rättsordningen, där lagrätten dominerar. På äldre rättsordning är den vida svårare att tillämpa (1—15).

Så var i det äldre Rom den gudomliga rätten ej strängt avsöndrad från den mänskliga; prästerna, som hade kunskap om den gudomliga rätten, ägde ett dominerande inflytande på rättsvården, särskilt kalendern och formulären för legisaktioner och rättstransaktioner. Formulären voro oföränderligt bestämda av den gudomliga auktoriteten; det gällde blott att få *kunskap* om den gudomliga rätten, som stod över varje mänsklig makt och var oberoende av »statsmaktens» vilja. Folket hade varken hyst eller uttryckligt godkänt den gudomliga rätten och prästernas maktställning som grundade rättsordningen.

I det gamla England ansågs domaren blott tillämpa en urminnes lag, som ansågs vara uttryckt i varje auktoritativt domslut. Det faktiska underlaget för den förmenta oskrivna lagen var gamla sedvänjor jämte ingredienser ur kanonisk och romersk rätt. I rättsteorien betraktades ej konungen som »lagens» auktoritativa stöd. Lagen bestod som bindande lag sedan urminnes tider, höjd över konungens vilja. När kungen blev domare, var han bunden både av sin uppfattning av gällande regler för domarmaktens utövning och av undersåtarnas uppfattning av hans egen bundenhet vid lagen. Även de kungliga domarna voro bundna av föreställningen om redan bestående rätt. (Kungliga instruktioner till dem gällde endast processlagar.) Men ej heller folkets vilja gav hela systemet dess kraft. Folket var självt behärskat av samma föreställning. Och liknande var förhållandet på andra håll i äldre tid. Vid ämbetets utövning leddes man av övertygelsen om nödvändigheten att till grund för bestämningen av rättigheter och skyldigheter lägga regler, som framträdde i seden.

Och seden var intet uttryck av folkets »samfällda vilja».

(Enligt de romerska juristerna var sedvanerätten ett tyst samtycke från folkets sida.) Sedvänjan framspringer ur människans sociala livsförhållanden genom att andras handlingssätt omedelbart påverkar den enskilde och genom mekaniseringen av ofta företagna handlingar. Den bibehaller sig genom de krafter, som låtit den uppkomma och genom obehaget, som träffar den som bryter den. Vanligen kan ej påvisas någon allmän önskan att just den eller den seden bibehålles. Ofta anses det vara riktigt att öva direkt yttre tvång mot den, som kränker seden. Den kränkande har skyldigheter, som framtvingas i form av ekvivalenta prestationer till den berättigade.

Vi se av historiska exempel, att i seden ansetts ligga en objektiv bestående regel för rättigheter och skyldigheter, som skulle utkrävas, och denna regel hade domaren att tillämpa. Domaren och folket voro bundna av sina egna föreställningar. Övertygelsen om en vanas rättvisa eller »godhet» bestämde domen, men denna faktiska övertygelse var ej det, som för medvetandet grundade domens rättskaraktär. En vana kunde anses juridiskt giltig trots dess insedda orättvisa, och man krävde blott dess avskaffande på lagstiftningens väg; så i det gamla Tyskland.

I republikens Rom utövade enskilda rättslärdas utlåtanden ett stort inflytande på rättsordningen. Grunden till deras befogenhet låg i behovet av en utläggning av de tolv tavlornas lag till överensstämmelse med livets krav samt i deras personliga anseende. Det hela försiggick på grund av förhållandenas eget tvång med eller mot folkförsamlingens eller folkets egen vilja.

Det romerska jus gentium var ett system av rättsgrundsatser, som utbildats av sig självt ur de livligare handelsförbindelserna särskilt med främlingar inom det romerska riket; det undanträngde småningom jus civile som den för romerska medborgare gällande rätten. Rättigheter och skyldigheter kunde förvärvas både jure gentium och jure civili. Genom förhållandenas makt kom pretorn, stödd av ansedda jurister, att konstituera ett jus gentium som en under vissa omständigheter för rättsförhållandena bestående och bindande norm. Ur vissa bekanta rättsbruk hos vissa stammar synes man ha uttagit vissa gemensamma element, vilkas användning som fristående rättssatser svarade mot behovet av exempelvis traditio vid egendomsöverföring. Pretorn förklarade i det pretoriska ediktet, att han skulle anse

denna sin konstruktion som gällande rätt. Folket vördade konstruktionen, därför att pretorn förestod tillämpningen av gällande rätt.

Rätten bestämdes varken av statens eller folkets vilja. Folkets och rättsorganens övertygelse om bestående regler och det auktoritativa fastställandet av dem var det avgörande. Övertygelsen gjorde att reglerna faktiskt realiserades, utan att folket och statsmakten särskilt beslöto att uppehålla dem.

Pretorns tolkning gjorde grundsatserna bindande för konkreta livsvillkor. Tolkningen blev godtycklig på grund av grundsatsernas vaghet. Och på samma sätt blir den nutida lagen konkret bindande genom tolkning, om blott tolkningen blir omotståndligt genomförd. Liksom i Rom binder i nutiden grundsatsen de tillämpande myndigheterna. Det finns onekligen vissa rättsgrundsatser, som *måste* tillämpas för att en livligare ekonomisk samfärdsel skall bli av på grundvalen av fri ekonomisk verksamhet.

I den atenska demokratien ansågs lagen rättsligt stå över det suveräna folket självt. En lag kunde göras till föremål för rättslig prövning, och det dömdes över lagens »tjänlighet» eller otjänlighet. Under en viss period skulle lagändringen ytterst ske genom en lagkommission, tagen ur de edsvurna domarnas krets. Man anställde en process mellan den nya lagen och den gamla. Prövningen liknade den av ämbetsmäns rättsliga kompetens. Lagändringen var ett domslut: lagen måste ändras efter rättvisans och nyttans princip; de befogade myndigheterna förklarade, att den nya lagen hade rätt att gälla mot den gamla. Den vinnande parten fick rätt genom domstolsutslag, som måste följa gällande rätt. Där lagen ej bestämde något, var domaren skyldig att döma efter sin rättsövertygelse.

På liknande sätt gav pretorn i sin tolkning uttryck åt sin övertygelse, att han deklarerade vad som enligt hans auktoritativa mening var gällande rätt.

Savigny och *Puchta* vacklade mellan viljeteorien och teorien om en allmän rättsövertygelse som den bestämmande kraften i vanerätten. De avvisade naturrättens rena viljeteori om den positiva rätten. Det är dock sannolikt, att de med *folkviljan* som grund till vanerätten åsyftade en enhetlig, om än oreflekterad föresats att göra vissa regler verksamma. Denna samfällda vilja är till sist ett lån från naturrätten, så vitt denna vilja skapar

vanerätt genom att yttra sig i seden. Deras moderna efterföljare gå längre.

Nu verkar i ett samhälle en rättsövertygelse omedelbart som tendens till ett visst handlande. Tendensen är dock själv ingen föresats att uppehålla reglerna vare sig som krav eller som faktiskt genomförda handlingsregler. Rättsövertygelsens tryck på de enskilda och på rättsorganen gör, att den i det hela efterföljes. När ej egna intressen komma med, verkar andras rättsövertygelse ovillkorligt en reaktion mot den särskilde violanten. Fruktan för denna reaktion påverkar rättsorganens och de enskildas vilja. Förbundet med egen rättsövertygelse verkar trycket i det hela därhän, att man ej ens tänker på möjligheten att handla i strid med vad man anser vara gällande rätt; man har då ej någon *föresats* att handla i enlighet med sin övertygelse! En av psykiskt tvång verkad föresats innebär f. ö. ej någon vilja att tillsammans med de andra uppehålla reglerna i allmänhet: fruktan för reaktion gör blott att de enskilda ej vilja utsätta sig därför.

Viljeteorien är lika omöjlig att tillämpa på nutida som på äldre förhållanden (16—42). Enligt Bergbohm kunna »rättsvittnesbörden» vara disharmoniska, obestämda och fulla av luckor, men den för domaren givna rätten är i det avgörande momentet idealisk. Då nu rättsvittnesbörden äro det enda auktoritativa uttrycket för lagstiftarens vilja, kan den för domaren gällande rätten ej vara identisk med innehållet i lagstiftarens vilja, vilket B. dock anser.

Domaren kan faktiskt ej i varje fall fundera ut lagstiftarens verkliga mening med ett laguttryck. I en lagstiftande korporation kunna olika medlemmar ha åsyftat olika ting med lagen och somliga ha kanske ej haft någon mening alls om lagens innebörd i särskilda punkter. Deltagarnes konstaterbara föreställningar sakna ofta den nödiga klarheten, och resultatet blir ofta en kompromiss mellan olika rättföreställningar utan enhetlig tankeriktning. Den verklige lagstiftarens mening är ej nödvändigt vare sig lagkommissionens, utskotts eller enskilda medlemmars sätt att se saken. Lika svårt är det att utforska t. ex. den ryske tsarens mening med innebörden i alla detaljer av de lagförslag, han gjort till gällande lagar. Han kan ej ha haft någon klar föreställning därom.

Domaren måste efter lagen avdöma fall, vilkas möjlighet ej kunde förutses, när lagen antogs. Man måste vid lagutläggningen ta hänsyn till rättsordningen i det hela. När de olika lagbestämmelserna sammanhållas, är det ej säkert att man får ett samstämmigt helt genom att ta hänsyn till de s. k. lagmotiverna. Man nödgas söka det särskilda stadgandets »förnuftiga mening», den mening det skulle ha för en (enligt den utläggandes uppfattning) förståndig samtida lagstiftare, som klart överskådar de olika typiska användningsmöjligheterna. Här inverka moraliska, ekonomiska och socialpolitiska värdesynpunkter; dock medför rättssäkerhetens intresse en strävan till samstämmiga utläggningsresultat, varvid ett visst värderingssätt blir det rådande och för domaren framstår som det riktiga. Den ena bestämmelsen tolkas efter den andra utan hänsyn till vare sig lagstiftarens identitet eller samstämmigheten mellan resp. lagmotiver. Endast den grammatiska tolkningsmetoden kan stå i samband med utredningen av lagstiftarens verkliga vilja. Den logiska hör ej hit, ej heller den historiska, som hänför sig till en rättsinstitutions utveckling.

Räcker tolkningssystemet ej till, ens fullständigat med vanerätt, tillgriper man laganalogien, lagens ande (rättsanalogi), sakens natur, rättvisa och billighet som särskilda rättskällor, vilka ej bero av lagstiftarens objektivt konstaterbara vilja. Vid laganalogiens tillämpning utgår man ej från den av lagstiftaren avsedda bestämda ordningen utan från det ändamål, som bestämt hans avsikt; vet lagstiftaren själv ej av någon lucka, kommer man rent av i strid med hans konkreta avsikt. På viljeteoriens bas är den juridiska teorien f. ö. aldrig rent logisk bevisning. Den rättstanke, som härledes ur en eller flera rättssatser som deras ratio, har rent logiskt ej större tillämpningsområde än underlaget för dess härledning: den är nämligen varken själv en rättssats eller en orsak, varur rättssatser med nödvändighet framgå. Den är blott bestämningsgrund hos människor för skapandet av nya rättssatser. Därmed blir ur viljeteoriens egen synpunkt all härledning av rättssatser därur absurd.

Om ett fall regelrätt kan subsumeras under en norm, hämtad från det genom historisk och objektiv tolkning av de särskilda bestämmelserna vunna systemet, men subsumtionen leder till resultat som alltför starkt skulle strida mot vissa sedliga, ekono-

miska och sociala värden eller mot rättfärdighets- och billighetskrav — så händer det att man använder de rättskällor, som primärt gälla blott som utfyllare av äkta luckor i lagen. Här bli värdeavvägningar nödvändiga, och rättsdoktrinen behövs för att ge en grundläggande systematiserande och principell luckoutfyllnad. Och behovet att ö. h. få en avgörelse leder ej sällan till ett utslag i konstaterbar strid mot lagstiftarens vilja. Konstatering av denna vilja spelar ö. h. blott en underordnad roll vid rättstillämpningen.

Man kunde nu anse att domarens vilja självständigt bestämmer rätten för särskilt fall. Den egentlige lagstiftaren fastställer genom laguttrycken basen för domarens rättssättning i särskilt fall och på denna bas rör sig domaren, fritt utfyllande enligt principer, som han själv bestämmer (Bülow, Kiss). Domarens vilja bestämmer inom laguttryckens ram den för fallet gällande rätten; rätten blir då ett på visst sätt uttryckt viljeinnehåll, blott att *domarens vilja* inträder i s. f. lagstiftarens.

De är otvivelaktigt, att domaren anser sig förfara efter objektivt giltiga normer, även när han utlägger lagen efter vissa värdeavvägningar, utfyller den eller t. o. m. dömer emot den. Långt tillbaka i civilisationens historia möter det patetiska kravet pa domens rättvisa: den skall utsäga objektivt föreliggande rättigheter och skyldigheter. Hos greker, romare och germaner var domaren ursprungligen skiljedomare, kunnig i en över parterna stående objektiv norm för rättigheter och skyldigheter och villig att utan mannamån tillämpa den på det givna fallet. Han hade att utsäga den objektiva sanningen om hur striden skulle avslutas utan att någon miste, vad honom tillhörde. Det var förtroendet till hans kunskap och vilja att säga endast sanningen, som skänkte honom den ideella makt, som behövdes för fredsstiftningen. Och alltjämt är domarens funktion den att skifta fred med ideella medel, han är organ för rätten som lärare om rättigheter och skyldigheter. Han har att sanningsenligt utsäga den över parterna stående objektiva normen för rättigheter och skyldigheter, att utsäga den efter hans mening objektivt förhandenvarande rättsställningen i parternas inbördes förfarande, den objektiva rätten själv i dess tillämpning på föreliggande fall.

Men då är han bunden genom sin egen och allmänhetens rättsuppfattning, han bestämmer ej själv sättet att avdöma fallet.

Den rätt som i och med utslaget gäller för fallet, är till sin närmare bestämdhet *icke* identisk med domarens vilja. Domaren vill i normala fall avkunna en materiellt riktig dom. Men i allmänhet vill han ej genom domen realisera någon önskan att just denna dom skulle få rättskraft. Utslagets verkan kan bjuda honom emot, och även om han önskar den, är den ej motiv för hans handlingssätt. Sedan han övertygat sig om det, som i fallet är objektivt rätt, blir pliktkänsla eller fruktan för reaktioner eller båda delarna det avgörande. Domaren bestämmes i normala fall ej av vad han önskar av den gällande rätten, ens när han gör sin subjektiva övertygelse gällande i domen. Och subjektiviteten i hans övertygelse inskränkes av laguttrycket, av allmänna utläggnings- och utfyllningsregler, av härskande riktningar inom rättsvetenskap och rättspraxis.

Det är tom konstruktion att påstå, att det är lagstiftarens vilja, att domaren skall utlägga och utfylla laguttrycket med hänsyn till tillkommande faktorer och att denna vilja av lagstiftaren uttryckes och göres gällande genom ett allmänt bemyndigande till domaren. Det är i det hela likgiltigt, om lagstiftaren bemyndigar eller förbjuder domaren att ta hänsyn till de grunder för utläggning och utfyllning av laguttrycket, som en gång gjort sig gällande i rättsdoktrin och rättspraxis. Det hindrar ej, att lagstiftaren kan influera på rättstillämpningen genom att diktera speciella utläggningsregler.

Lagstiftarens enda klara och bevisliga avsikt är just laguttrycket. Det enda viljeelement hos lagstiftaren, som i det hela kan betraktas som gällande rätt, är just laguttrycket. Han väljer uttrycket för att åstadkomma vissa rättsföljder av bestämmelsen med hänsyn tagen till den juridiska tekniken. Skall lagstiftarens avsikt till just detta uttryck vara gällande rätt för domaren, så hör därtill lagstiftarens avsikt till just detta uttryck som ledande till just dessa rättsföljder. Utsätter sig lagstiftaren medvetet för risken att uttrycket kan medföra icke avsedda rättsföljder genom uttryckets ovillkorliga rättskraft, så är dock denna rättskraft blott nödvändigt villkor för de av honom önskade rättsföljderna. Det finns ingen annan väg att nå målet än att underkasta sig risken, att något annat än det avsedda blir följden. Så är även i detta fall den gällande rätten ej identisk med lagstiftarens vilja, hans *konkreta avsikt* med bestämmelsen.

Talar man om *rättsordningens* egen vilja, rör man sig med en uppenbar konstruktion. Det objektiva rättssystemet, som skulle ha en egen vilja, är endast en produkt av juridisk utläggning och utfyllning av laguttryck efter grunder, som göra sig gällande genom omständigheternas makt. (Detta utesluter ej att varjehanda intressen äro verksamma vid utformning, utläggning och utfyllning av laguttrycken.)

Rättsviljan och verkligheten (42—51). Viljeteorien måste förutsätta en absolut fasthet hos den rättssättande myndighetens beslut under giltighetstiden. Eljes ingen rättstillämpning som logisk subsumtion. Men en absolut vilja, upphöjd över yttre inflytelser, är en självmotsägelse. Allt givet viljande är ett led i natursammanhanget; det är ej ens en relativt sluten enhet och kan därför ej utgöra underlag för begreppet om en absolut vilja.

Skall rätten återföras på en befallande eller sig själv deklarerande vilja, så måste man ur det givna materialet kunna sluta till det eller det såsom ävenledes varande innehåll i samma vilja. Viljan måste i varje enskilt fall fatta sådana föresatser, som krävas för att det i den empiriska föresatsen tänkta handlingssättet blir genomfört. Föresatsen blir: detta särskilda skall ske, därför att det är ett genomförande av detta allmänna handlingssätt (som är beslutat i den grundläggande föresatsen). Denne brottsling skall bestraffas, emedan strafflagen (rättsviljans innehåll vid det ursprungliga straffbeslutet), tillämpad på föreliggande fall, bestämmer en sådan bestraffning.

Enligt viljeteorien förutsättes för rättstillämpningens möjlighet en rättsvilja, som har till absolut orubblig föresats ett system av handlingsrätt och i varje särskilt fall i sitt viljemedvetande dömer i enlighet med insikten i hur det tänkta handlingssättet bör tillämpas på fallet. En sådan vilja måste vara fri från sådant, som påverkar en till natursammanhanget hörande vilja och modifierar dess föresatser, den måste vara en osinnlig vilja. Det går emellertid ej att finna något sammanhang mellan något i förhållande till natursammanhanget självständigt och det till natursammanhanget hörande.

Ej heller kan viljan fattas som en relativt inom sig sluten vilja, varvid relativiteten blott fattas som en inskränkning i viljans karaktär av vilja. Man tänker en absolut vilja genom att blott fasthålla den självständighet, som gör den till vilja och bortse

från det som inskränker slutenheten. Såvitt viljan har en föresats till sin princip och det i föresatsen givna viljemedvetandet fortgår med relativ logisk konsekvens vid tillämpningen av principen, synes den ha sin enhet i sin princip och vara inom sig sluten genom den logiska fortgången som en tänkandets självverksamhet.

Föresatsen innesluter ett egendomligt medvetande (»detta skall jag göra»), som självt icke är möjligt utan att en föresats föreligger. Det är ej ett omdöme, som bestämmer något som förhållande sig så eller så. Utan det är själva viljeelement i föresatsen, viljeimpulsen, som uppfattas jämte det handlande vartill viljandet knyter sig. Att det som uppfattning hör till föresatsen framgår av medvetandets nödvändiga förbindelse därmed. Men när detta medvetande förtydligas, blir det icke ett medvetande om viljeimpulsens faktiska förhandenvaro.

Liknande är förhållandet med *känslan*. Medvetandet om dennas förhandenvaro ger ingen högre klarhet i förhållande till den uppfattning, som själva känslan är. Känslans innehåll blir ej klarare uppfattat genom medvetandet om känslan. Känsloinnehållet kan ej insättas i ett större helt, det kan ej bestämmas som led i ett större sammanhang utan att *inläggas i jaget*. Känsloinnehållet blir för oss något verkligt blott genom att upplevas hos jaget, som är det för sig självt omedelbart givna eller tillgängliga. Det i jaget immanenta blir till för jaget, blir upplevt av jaget. Endast med hänsyn till känslan av glädje, erfarenheten av glädje kan glädjen bestämmas som något verkligt. En glädje är *något erfaret, något subjektivt*. Det i känslan erfarna kan ej i ett omdöme bestämmas närmare som ett led i erfarenhetssammanhanget.

Även vid föreställningen om ett verkligt viljande är det ett jag som vill. Den erfarna viljeimpulsen kan insättas i ett större helt och i omdömet bestämmas som ett led i erfarenhetssammanhanget endast om det inlägges i jaget. I och med att det inlägges i jaget, blir endast upplevelsen av jaget uppfattad; det direkta medvetandet om viljeimpulsen har då samma karaktär som känslomedvetandet. Föresatsmedvetandet är en direkt uppfattning av en viljeimpuls, som icke, när den förtydligas, blir ett omdöme om impulsens förhandenvaro. Men fast något omdöme ej är givet i föresatsmedvetandet, är dock »skall» som uttryck för

viljeimpulsen hänfört till jaget som grammatiskt subjekt. Vad som föreligger kan blott vara *skilda samtidiga medvetanden* hos samma subjekt, som förbundna med varandra(!) taga sig gemensamt uttryck i en sats. De associerade medvetenhetsyttringarna äro känslan av viljeimpuls och idén om mig som handlande pa ett visst sätt. Till denna förbindelse anknyter sig, när föresatsen fattas, uttrycket: detta skall jag göra.

En samtidig förbindelse mellan en känsla och idén om ett visst skeende ligger också till grund för önskesatsen: måtte detta ske! Den kan ej omsättas i ett omdöme om verklighet, ty »måtte» uttrycker blott en lustkänsla, ej medvetandet om förhandenvaron av lust. Fast ett känsloinnehåll ej kan vara ett led i ett omdöme, blir det dock i den språkliga satsen predikat hos uttrycket för idén om skeendet.

Viljeimpulsen kan bestämmas som led i ett verkligt sammanhang blott genom att fattas som ett innehåll i jagets upplevelse därav. Detta innebär, *att viljeimpulsen över huvud ej kan uppfattas som något realt.* Att en sak är upplevd eller uppfattad betyder blott att det föreligger en uppfattning därav, att blott en uppfattning finns men ej saken själv; till föresatsen hör ej bade föresatsmedvetandet och ett realt viljande, utan föresatsen är en association av medvetenhetsyttringar.

Känslan av *handlingstendens eller drift* förekommer ofta förbunden med ett visst handlande utan någon utbildad föresats att så handla. Vid föresatsen synes blott tillkomma en viss *energikänsla,* som synes vara förbunden med den för föresatsen utmärkande vissheten(??) att handlingen kommer att ske(?).

Tänkes en viljeenhet ligga till grund för föresatsen, maste den antingen *grunda föresatsen genom föresats* eller vara en qualitas occulta. En logisk fortgång i viljandet genom praktiska slutledningar förutsätter omdömen, som här ej finnas. En associationsföljd är ej ett slutande.

Föresatsens fasthet kan ej vara nagon fasthet hos den ursprungliga föresatsen. Fastheten kan blott avgöras genom utgången. Och den kan ej höra till viljan som grund till föresatsen; den blir då en ockult kvalitet. Enda möjligheten är att i fastheten som villkor för att den ursprungliga föresatsen genomföres genom nya föresatser se en viss bestämdhet hos föresatsens fysiologiska korrelat(!!) hos den psykofysiska individen. Denna

bestämdhet fungerar utan alla psykiska mellanled, när jag utför föresatsen utan att ha den ursprungliga föresatsen vaken.

Befallning och pliktidé: I viljeteorien upptas tanken på rättssatsen som bestämmande rättigheter och skyldigheter i det populära rättsmedvetandets mening. Samtidigt påstår man, att rätten som positiv rätt blott är ett system av befallningar eller deklareringar av en viss vilja. Rätten är blott en faktisk verklighet, som är till för ett rent teoretiskt, enbart konstaterande medvetande. Detta ger oss anledning att undersöka befallningens närmare innebörd, särskilt i dess förhållande till pliktidén (51—52).

Resultatet blir (115—17): det finns en viss likhet och en viss skillnad mellan en befallningsmottagares medvetenhetsläge och det, som föreligger vid pliktidén. I båda fallen ha vi *en värderingsfrikänsla av viljeimpuls* (vkv), associerad med idén om visst handlande av personen själv. Känslan väckes genom inflytande från ett befallningsuttryck (bu), och en känsla av tvång hänföres till bu som det bestämmande.

Men vid befallningen verkar bu genom mottagarens säregna relation till den befallande, vid pliktidén verkar det självständigt i sin åskådliga gestaltning, det uppträder där som en objektiv bestämning hos det handlande, med vars idé känslan av viljeimpuls (kv) associeras. Handlandet hänskjutes till en norm (= idén om ett handlingssystem som i sig självt hörande samman med bu) och framstår som det ur denna synpunkt rätta. Så förbindes med plikten ett för den enbart befallde främmande medvetande om skyldighet att så handla. Bu betraktas som objektiv bestämning hos handlandet, och känslouttrycket ingår självt som led i en sats med omdömesform (handlingen är som den rätta min plikt.)

Bu som real bestämning hos ett handlingssystem möjliggör idén om att ett visst handlande är det rätta för en annan person. Inträder idén om handlandet, verkar bu en viljeimpuls i fråga om hans handlande; viljeimpulsen (vi) framträder i den moraliska harmen, i rättskänslans krav och medvetandet om skyldigheten för honom att handla så. Hos den enbart befallde beror det av hans särskilda intresse, om han inriktas på eller mot andras efterföljd av befallningen eller om han står likgiltig därför.

Pliktidén medför att underordningen under ett tvång, som

framstår som ekvivalent prestation till ett uraktlåtet rätt handlande, kännes som något jag är skyldig till, vare sig det gäller mig själv eller andra. Bu som real bestämning hos ett handlingssystem överföres på det tvång, som fattas som ekvivalent med det uraktlåtna handlandet i enlighet därmed. Idén om tvångets rätthet verkar en vi i riktning mot det: en känsla att vara skyldig därtill och därmed en föreställning om *real skyldighet.*

För den enbart befallde är tvånget till lydnad blott ett faktum, som han själv söker komma ifrån. I avseende på andra har tvånget för honom betydelse endast genom särskilda intressen.

Kv och därmed samhöriga känslor få en särskild helgd, om de anses böra råda i själen, om de tillskrivas mitt egentliga själv. Genomför jag dem bristfälligt, förlorar jag min självständighet, som för mig har det högsta känslovärde. Till det rätta handlandet knyter sig aktning, till det orätta missaktning. Denna känslovärld finns ej för den enbart befallde.

Den befalldes självläge (52—60) »Handla så eller så, du skall handla så eller så» äro uttryck, som avse att väcka ett visst medvetenhetsläge hos den befallde.

Befallningen behöver ej vara förenad med hotelse eller varning (som vända sig till föremålets egna värderingar och värden), även om dessa kunna förstärka handlingsimpulsen. Befallningen som sådan tar ej hänsyn till värden, som gälla för den befallde. Syftet är ej att väcka den föreställningen, att den befallande önskar eller vill något. Imperativet uttrycker ej något omdöme och ej heller någon önskan eller något beslut. Det avser ej heller att väcka en önskan att handla på visst sätt. Befallningen adresserar sig ej till värden för den befallde. Utan den åsyftar att hos honom direkt väcka en föresats att handla på visst sätt, en association mellan en kv och idén om ett visst handlande. Genom *motivlösheten* hos den påverkade får ett sådant handlingssätt karaktären av en praktisk suggestion.

Av intresse är här det fall, då relationen mellan befallande och befalld möjliggör, att befallningen får kraft, men mellankommande impulser göra, att tanken på andra handlingssätt ej kan skjutas undan. Då blir det av nöden att väcka en särskild föresats att så handla hos den befallde. Det hela verkar ej rent ideomotoriskt: här får den imperativiska formen sin egentliga betydelse. Tonvikten lägges på formen som sådan: den skall

bryta viljemotståndet. De andra impulserna hindras att övergå i föresats, när den verkar en föresats till det befallda handlandet. När imperativformen fungerar med egen betydelse, åsyftar man att bryta motståndet hos störande impulser genom att inprägla en direkt föresats till handlingen.

Föresatsens »jag skall» och befallningens »du skall» röra sig båda kring viljemomentet i föresatsen. »Du skall» syftar till att direkt väcka momentet. »Jag skall» är en reflex av momentet som redan för handen. Imperativets form kan väcka ett föresatsmedvetande hos den befallde endast om den präglas av ett verkligt uttryck för detta medvetande. Uttrycket måste färgas av känsloläget vid en verklig föresats, speciellt av dess energikänsla. Den med kv associerade idén är här idén om *en annans* handlande.

Kv innesluter som sådan icke ett jagmedvetande. Man föreställer sig en viss föresats hos den andre, och föreställningen drar med sig den föreställda viljekänslan själv i dess association med idén om den andres handlande. Ofta är »jag skall» ett sätt att befästa föresatsassociationen genom självsuggerering: här är då föresatsuttrycket ett analogon till imperativet. »Låtom oss» är en förbindelse av föresatsuttryck och imperativ.

Skall befallningen enbart som sådan nå sitt syfte hos den befallde, måste den direkt väcka en *värderingsfri föresats.* (Annorlunda, om den förbindes med varning eller hotelse.) Associationen av driftkänsla och idé kan då väckas med eller utan den till föresatsen hörande energikänslan, men i intetdera fallet bestämmes den befalldes impuls av *för honom betydelsefulla* värden, utan impulsen bestämmes blott av bu. Härmed följer en känsla av inre ofrihet.

Förbudets »du får icke», är en befallning att underlåta visst handlande, att nedslå alla viljeimpulser till ett visst handlande. Vi möta här en likadan association som vid den positiva föresatsen, det praktiska »nej» uttrycker ett faktiskt nedslående av vissa impulser resp. idén om ett sådant nedslående.

Vid rådet är »du skall» i sin egentliga syftning på viljandet nästan betydelselöst. Det väsentliga är här tillämpningen av redan givna värdesynpunkter. Vid förmaningen söker man i förbindelse med den egentliga viljesuggestionen även inprägla vissa värdesynpunkter, ur vilka handlingens lämplighet ger sig.

Pliktidén och känslan av viljeimpuls (60—64). Pliktkänslan är en värderingsfri känsla av viljeimpuls. Man känner sig i pliktkänslan driven till ett visst handlande, känslan av drift är förenat med idén om ett visst handlande. Till pliktkänslan hör alltid en känsla av inre tvång att handla just så.

Är det medvetna motivet till handlingen det, att jag vill undgå otrevliga följder, så är den krävda handlingen ej plikt utan en klokhetsåtgärd, vilken rent av kan framstå som motsatsen till min plikt. Jag kan känna olust över att ha handlat pliktvidrigt; samvetsagget som hotande följd av ett visst handlingssätt vilar på en redan given känsla av plikt att handla på motsatt sätt (Kant).

Anser jag mig skyldig att företa den handling, varmed olust undvikes, så har jag som handlande skyldigheter mot mig själv som en annan person, som står som berättigad mot det förpliktade jaget. Detta bör handla så eller så med hänsyn till den person, som ställer sina berättigade krav, ej ur synpunkten av egna värden. Och känner jag mig förpliktad mot en verklig främmande person, är detta att undgå olust ej grunden till att jag bör handla på ett visst sätt. Mitt eget intresse skjutes undan till förmån för den andra, berättigade personen.

Aktningen rör ett inre värde hos den person, som fullgör sina plikter. Handlingens objektvärde bestämmer då ej pliktens böra. Det pliktenliga handlandet som sådant synes oss äga ett inre värde.

Tvångskänslan kan blott förklaras så, att en impuls till ett visst handlande kännes som ett tvång av det skäl att något för subjektets fria värdering yttre synes vara bestämmande. Impulsen tränger sig utan vidare på oss, *pliktkänslan är en känsla att vara driven till ett visst handlande.* Även i den befalldes medvetenhetsläge framträder en sådan viljekänsla som något av hans egen värdering oberoende.

Från Adam Smith har pliktkänslan ofta förklarats som en social hämndkänsla mot antisocialt handlande. Denna reaktionskänsla verkar hos den enskilde, nedtryckande tendensen att handla antisocialt, vilken reaktion är samvetet.

Nu kan min känsla som reagerande ej vara pliktkänslan. Till den sociala hämndkänslan hör ingen *känsla av bundenhet;* en sådan uppstår blott hos mig som objekt för reaktion. Om jag vid erfarenheten av mitt sociala jags eller »samvetets» reaktion förkastar antisocialt handlande, därför att det utsätter mig för

lidande genom det mot sådant handlande reagerande sociala jaget — så förklarar detta ej pliktkänslan. Denna förutsättes redan för möjligheten att frukta den till pliktkänslan hörande olusten. Förklaringen synes kräva, att erfarenheten av det sociala jagets reaktion omedelbart verkar en impuls till visst handlande. Hos subjektet sker då vid erfarandet ingen värdering av handlandet ur någon synpunkt, på grund varav impulsen inträder. Det sociala jaget skulle då *befalla* det individuella, det skulle objektiveras till en inre befallningsmakt inom honom. Förklaringen är dock otillräcklig.

Förklaring av den objektiva plikten (64—74). I pliktkänslan är invävt ett medvetande om plikten som något realt, vilket medvetande uttryckes så: denna handling är min plikt, jag är skyldig att handla på det eller det sättet.

Medvetandet om plikt är ej medvetandet om att underlåtenheten av en handling är ägnad att väcka sedligt ogillande. (Westermarck): »skyldig att» har ingen mening med mindre en erfaren vi föreligger. Pliktkänslan är ej detsamma som plikten, ej heller kunna vi hos handlingen upptäcka en viss egenskap, som för oss är pliktkaraktären. Plikten är ej en bestämdhet hos en viss handling, utan »pliktig att» uttrycker en viss kv. Innehållet i en känsla kan ej för sig insättas i ett verklighetssammanhang och kan därför ej betraktas som real bestämning hos ett föremål. Endast *upplevelsen* själv kan infogas i verklighetssammanhanget.

Att »plikt» är ett grammatiskt predikat i en sats med omdömesform, bevisar ej att *ett verkligt omdöme* är bakgrund för satsen. Associationer av skilda upplevelser kunna ta sig uttryck i en sats med omdömesform. Att detta handlande är plikt för mig är synonymt med att denna handling bör av mig företagas, den bör genom mig bli en verklighet. »Plikt» är likvärdigt med »bör — vara» (?); jag skulle då i det omdöme, som ligger bakom satsuttrycket, föreställa mig en viss *modifikation av varat* (?) som en reell bestämning hos handlingen och tillskriva verklighetsmodifikationen en absolut verklighet. Jag skulle fatta handlingen som ägande bör-varat som reell bestämning och tillika bestämmande den som blott börande vara! (Hägerström synes här förväxla etiskt och estetiskt. E. L.)

Då kan ej ett verkligt omdöme ligga bakom uttrycket. Det

egendomliga i pliktens bör-vara kan ej fungera som föreställt led i verklighetssammanhanget. *Men detta är just utmärkande för känsloinnehållet som sådant.* Bakom pliktens böra ligger en känsla. Och att hon är en viljekänsla följer därav, att vi i pliktmedvetandet *känna oss drivna i riktning mot ett visst handlingssätt, utan att någon värdering är det bestämmande.*

I sin omdömesform påverkar pliktsatsen mitt sätt att tänka: förpliktelsen fungerar som ett logiskt element. Jag sluter från dess antagna fakticitet i ett fall till dess fakticitet i ett annat, alldeles som om det vore fråga om en verklig bestämdhet, som är densamma vid alla sakens kombinationer.

En sats som »måtte han snart inträffa» kan ej omsättas i verklig omdömesform. Uttrycket är ej avpassat efter en sådan. Jag föreställer mig ej att något förhåller sig så eller så, uttrycket bestämmes blott av en simultan association av lustkänsla och föreställningen om att just det snart sker. Känslans uttryck behåller sin självständighet. Säger jag: »det är önskvärt att han snart inträffar», är det alltså en önskan som ligger till grund, önskvärdheten har formen av *en till saken hörande bestämdhet, den är ett logiskt element;* vi tro oss motivera önskvärdheten av det eller det genom önskvärdheten av något annat. Det sekundärt önskvärda innehåller det närmare bestämda tillkomstsättet för det primärt önskvärda, kunskapen bevarar sin värdekaraktär även i denna sin konkreta bestämdhet. Men önskvärdheten som real bestämning innebär dock ej, att skeendet verkligen är önskvärt, ej heller kan man genom analys av verklighetssammanhanget upptäcka önskvärdheten som led däri.

Är det min plikt att ej ge vika för en frestelse, så har plikten blivit en i underlåtelsen immanent bestämdhet, varmed man rör sig som med ett logiskt element. Den i satsen uttryckta pliktkänslan kan vara motiv till en föresats, som tar sig uttryck i en sats som denna: nej, så illa skall jag ej handla.

I värderingarna hänföra sig »värde» och »plikt» ytterst till bakomliggande känslor i samtidig förbindelse med föreställningar som led i ett verklighetssammanhang med en egendomlig bestämdhet. Dessa associationer ta sig uttryck i satser med omdömesform. När uttrycket bestämmes, dominerar föreställningselementet och drar in känslouttrycket bland uttrycken för det föreställdas objektiva bestämdheter.

Satserna äro ovillkorligt inträdande reflexer av det bakomliggande medvetenhetsläget och jämförliga med affektuttrycken. De äro bestämda av individens tillhörighet till en språkgemenskap. Liknande själslägen ta sig liknande uttryck hos skilda personer, som använda samma språk. De ovillkorliga och överindividuella satserna få skenbar likhet med satser, som verkligen uttrycka bakomliggande omdömen.

Varje föreställning om ett visst förhållande som realt tenderar att föra med sig ett överindividuellt och ovillkorligt uttryck, alltså en sats med omdömesform. En sådan sats drar associativt med sig föreställningen om ett visst förhållande som realt. Såvitt den ursprungliga uttrycksuppfattningen fortvarar, för den med sig just den föreställning, som uttryckes i den uppfattade satsen. *Meddelelsen* möjliggöres genom det ovillkorliga uttryckets överindividuella karaktär. De föreställningar, som knytas vid de uppmärksammade uttrycken, framgå ovillkorligt ur uppfattningen av uttrycken och bli homogena med meddelarens egna på grund av den sociala språkgemenskapen. Brister denna, söker man efter meddelarens egna föreställningar och söker att omsätta givna uttryck i sådana, som för meddelelseobjektet äro naturliga; sedan framspringer sakföreställningen omedelbart.

I vårt fall verkar uttrycket tillbaka på subjektet, som uttrycker sig. Varje uppfattad sats med omdömesform, som ej ter sig som en blott ordsammanställning och ej heller redan har bakom sig en omdömesföreställning, har med sig en sådan. Här blir den som real tänkta värdebestämda saken (resp. den pliktenliga som real tänkta handlingen) subjekt i det nya omdömet, medan värdet resp. plikten blir ett *predikat utan all åskådlighet.* Ett alldeles obestämt något, en bestämdhet in abstracto föreställes som förhanden hos den tänkta saken. Den fattas som något realt, som bestämmer saken. När orden återkomma i satser med omdömesform, tror man sig återfinna samma med varje åskådlig föreställning inadekvata något, som hör ihop med uttrycken värde och plikt. Man opererar med detta tänkta något som med ett logiskt element, fast man blott kan fatta det som det för ett visst uttryck bestämmande.

Det oåskådliga något, som anknytes till uttrycket plikt, skyldighet o. dyl., kan blott utdifferentieras genom en hänvisning till själva uttrycket. Något är eller betecknas som »plikt». Hand-

lingen fattas som ägande denna till sitt väsen oåskådliga bestämdhet. Den är till i pliktens värld, ej i vår. Om handlingen verkligen sker, har detta ingenting att skaffa med dess verklighet som plikt; samma handling, som är till i pliktens värld, är *också* till som led i den åskådliga.

Plikthandlingens riktighet. Normföreställningen (74—92). Den pliktenliga handlingen föreställes som den *rätta eller riktiga* under föreliggande omständigheter. *Den är det ej genom att vara befalld* av en viss vilja, ty man kan alltid fråga: är det rätt att lyda denna viljas befallning? Det rätta är att följa en viss befallning. Den befallda handlingen blir den rätta blott om den kan logiskt subsumeras under det handlingssätt, som lydnaden innebär. Om en reaktions rättmätighet kan prövas, kan rättmätigheten ej vara fakticiteten av en reaktion. Samhällets reaktion mot vissa handlingar får sin styrka genom övertygelsen att rätt göres gällande.

Ett tänkt resultat av handlingen bestämmer ej dess riktighet. Denna bleve då dess egenskap att vara det riktiga medlet för att nå det yttre resultatet, och ett ofrivilligt misstag om medlen skulle betyda att jag handlat orätt. Så tänkes ej rättheten i pliktmedvetandet. Riktigheten är ej heller handlandets egenskap att främja ett berättigat intresse. Ett sådant handlande är primärt det rätta, och personens intresse är berättigat på grund av detta förhållande.

Det rätta hänför sig i fri pliktmedvetenhet till vissa objektiva värden, så att ett visst handlande är av väsentlig betydelse för deras realisering. Visserligen dominera faktiskt våra föreställningar om objektiva värden i vårt praktiska föreställningsliv och bestämmer även pliktföreställningens karaktär. Men att ett sådant handlande även ur pliktens synpunkt är rätt, är något annat än dess objektiva riktighet som medel.

Vid föreställningen om handlingens rättlhet gäller det handlingen själv i dess reala bestämdhet. Det går ej att t. ex. fatta rättheten som ett maximum av omedelbart behag eller som ett minimum av omedelbart misshag vid handlingen i förhållande till alla andra vid tillfället möjliga handlingar. Även sedligt likgiltiga eller rent av som orätta insedda handlingar kunna väljas på grund av sådana förhållanden.

Härav följer skenbart, att intet för handlingen yttre är för

mig i pliktmedvetandet normen för mitt handlande. Handlingen framstår direkt som den för mig riktiga i den meningen, *att den tillhör mig i egentlig mening*. Det empiriska jaget förfelar i sitt handlande sitt eget väsen, det ideala jaget, jag som jag. Om jag icke handlar på detta sätt, har något för mig yttre trängt sig emellan och hindrat mitt verkliga jag att göra sig gällande. Ett sådant handlande är förfelat, är orätt ur synpunkten av bevarandet av min självständighet.

Otvivelaktigt spelar idén om självbevarelse den största roll för vårt viljande, åtminstone när självet sättes i fara. Men ingen erfarenhet bekräftar, att denna idé bestämmer vår vilja så, att vi känna oss bundna just därför att vår egen fria värdering ej är bestämmande. Vi känna olust vid fara för undergång, en olust som stegrar värdet av den livsskyddande handlingen och impulsen därtill. Enligt rationalistisk teori skulle det väsentliga i pliktmedvetandet vara värderingen av en viss handling som medel att undgå förlusten av egentlig självständighet. Känslan av bundenhet beror då av att olusten vid detta att förlora sin självständighet bestämmer värderingen av handlingen. Samvetsagget bleve olusten vid den förlust av självständigheten, som orsakas av att jag handlat i strid med mitt sanna själv.

Det väsentliga vid samvetsagget är då olust vid handlingsresultatet, vid självständighetens förlust. I verkligheten är det väsentliga olusten vid *handlingen* som pliktvidrighet. När jag ångrar min orättsrådighet, bestämmes olusten av kränkningen av annans rätt. Till denna rätt hör olösligt min egen plikt mot honom.

Om en viss handling tillhör mitt sanna själv och en annan handling tränger detta tillbaka, så blir viljandet av handlingen väsentligt för mig i egentlig mening: endast genom viljan tillhör en handling mig. Enligt rationalisterna är detta innersta själv ett med det rena förnuftet, vilket är förmåga av i sig självt bestämt tänkande och såsom praktiskt är rent förnuftig vilja. I pliktmedvetandet erfares denna fordra en sådan handling, som överensstämmer med (det praktiska) förnuftet. Men ett i sig självt bestämt tänkande är ett medvetande utan objekt, en filosofisk fiktion.

Endast om jag erfar att en viljeimpuls till visst handlande ovillkorligt bör realiseras, kan den tillskrivas mitt egentliga

själv, det inre och väsentliga hos jaget, det självständiga och av allt annat oberoende, som bestämmer allt annat. Viljeimpulsens tillhörighet till det självständiga kan ej anses ligga i dess fullständiga herravälde inom det faktiska viljelivet (en sådan viljeimpuls finns icke). Återstår att den ovillkorligt eller oberoende av allt annat *bör* realiseras. Jaget har för oss en inre, väsentlig vilja genom att vissa viljeimpulser framstå som ägande ovillkorligt anspråk på att bli realiserade. *De konstituera självet genom att de genomföras.* Vår självständighet hämmas, när detta själv ej blir bestämmande i det faktiska livet.

En handling fattas som väsentlig för sann självständighet blott om viljandet därav anses höra till det innersta jagets trädande i kraft. Då måste redan en pliktkänsla vara given. Det är en vid idén om det bestämda rätta handlandet knuten pliktkänsla, som föranleder mig att anse, att ett visst handlande eller viljande är väsentligt för bevarandet av min självständighet. Det förmedlande är idén om *att impulsen ovillkorligen bör övergå i föresats* och därmed är ett moment i mitt sanna själv. Denna föreställning om handlandets eller viljandets betydelse kan genom sin känslostyrka höja pliktkänslans motivkraft. *Men föreställningen om handlingens rätthet väcker ej pliktkänslan.*

Vi måste då efterfråga faktorer, som äro i stånd att oberoende av all värdering väcka en viljeimpuls (vi). Sådana faktorer äro *befallningen och vanan.*

Om ett vaneenligt handlande ej blir av, sker dock en innervation eller börjande rörelse i riktning mot resp. handlingssätt. Hämningen verkar olust, varmed innervationen eller rörelsen gör sig psykiskt gällande i en känsla av viljeimpuls (kv) till handlandet, med eller utan föresats. Olustkänslan och viljandet framgå båda ur en gemensam orsak, den hämmade innervationen eller rörelsen.

Vi komma alla under inflytelsen av makter med befallningskraft: uppfostran, den sociala omgivningen, föreställda gudomliga makter, besittningen som stödes av en oorganiserad eller organiserad samhällsmakt. De verka enhetligt och stödja varann på primitiva stadier; hos oss verka de samstämmigt åtminstone inom vissa folklager och i varje fall inom den krets, dit den enskilde hör.

Tanken på vissa handlingssätt drar med sig en förnimmelse

av ett »skall ske! måste ske!», överhuvud ett befallningsuttryck (bu). Tanken på andra handlingssätt drar med sig en förnimmelse av ett »får icke ske!», överhuvud ett bu, riktat på underlåtelsen att handla. Den befallande maktens individualitet försvinner. Kvar står blott bu, givet i en svävande syn eller hörselbild. Det inträder ovillkorligt vid tanken på handlandet och utlöser en känsla av viljeimpuls (kv) i förbindelse med handlandet eller underlåtelsen att handla.

Förbindelsens allmänna förekomst föranleder tron, att till vissa handlingar sakligt hör ett »skall ske» eller »får icke ske». Ett system av handlingssätt sammanföras med ett bu. Systemet skall eller bör ovillkorligt genomföras, bu verkar en impuls i riktning mot att uppmärksamma det. Då man står i beredskap att handla mot systemet, framträder ett annat handlande som det, som skall eller bör ske. Ett särskilt handlande kommer så att framstå som det rätta med avseende på det med bu förbundna systemet. När denna egenskap uppfattas, uppstår omedelbart en kv, knuten vid det handlande, som fattas som rätt. Man tror, att ett visst system av handlingssätt hör objektivt samman med ett »skall så vara». Tron för ovillkorligt med sig en bedömning av den särskilda handlingen därefter i fall, då ett negativt förhållande till handlingssystemet kommer i fråga. Idén om det rätta handlingssättet drar då ovillkorligt med sig en kv. Handlingssätten synas till själva sin natur ha »skall ske!» förbundet med sig. Detta gör vi till överensstämmelse därmed ovillkorlig, varmed följer uppmärksamheten på den särskilda handlingens karaktär.

När en allmän vana, en sed utbildats inom en social gemenskap men i särskilda fall en tendens att handla annorlunda trätt emellan, knyter sig allmänt ett »skall ske» till samma handlingssätt. Det kommer då att betraktas som en objektiv bestämdhet, hörande till handlingssättet. Så utbildas idén om ett system av handlingssätt med bu som objektiv bestämdhet, knytande vid sig en kv och föranledande en bedömning av den särskilda handlingen. Sed och befallningskrafter kunna antingen samverka harmoniskt eller utbilda skilda handlingsystem med stridiga föreställningar; om den enskilde hyser dessa stridiga föreställningar inom sig, blir följden den olösliga pliktkonflikten.

Hos de primitiva fungera de befallande krafterna i enlighet

med seden. När seden trätt tillbaka, förhärskar det sociala ogillandet av vissa handlingssätt, som bestämmes ur direkt uppfattade sociala värden. Den en gång utbildade systemtanken individualiseras. Speciella handlingar anses höra till systemet, såvitt det gäller mig själv i en viss situation. Drar avgörelsen av det rätta handlandet då med sig en pliktkänsla, så anser jag det här gäller blott kunskap om vilket handlande som stämmer med det handlingssystem, som »bör» genomföras. Ett visst handlande är det rätta för mig och även för en annan person med samma individuella bestämdhet och i samma situation.

Föreställningen om *en rättvis dom* är idén att domen riktigt utsäger de för parterna riktiga handlingarna med hänsyn till det handlingssystem, som är objektivt rätt. När *samvetet* anvisar den riktiga handlingen och därmed bestämmer pliktkänslan, är det den i särskilt fall uppdykande idén om att ett visst handlande stämmer med den moraliska lagen, med det handlingssystem som har bu till objektiv bestämdhet. Bu leder ovillkorligt tanken mot en befallande vilja. Handlingen har bu till objektiv bestämdhet — och den har den blott genom att en viss vilja ingriper!

I rättsmedvetandet betrakta vi vissa handlingar som plikter mot en berättigad person, vars personlighet är objektiv grund till att vissa plikter bestå. Vissa handlingar äro plikter emedan de av honom betecknas som önskade. Enligt lagen (d. v. s. regler, som gälla för båda parterna) äro de så betecknade handlingarna objektiva plikter. Tanken på anspråk som det väsentliga i rätten pekar hän till idén om kravet som bestämmande för plikten. Är en handling plikt genom att vara betecknad som önskad, så refererar sig bu som objektiv bestämdhet hos handlingen blott till denna egenskap. Men bu leder tanken till en befallande vilja, närmast hos den person, vars betecknade önskan är den objektiva grunden till handlingens pliktkaraktär; han anses äga förmåga att förplikta genom att framställa anspråk på handlingen.

Den allmänna böjelsen att identifiera en handlings egenskap att vara plikt med den att *vara befalld* av statsmakten har samma förklaringsgrund.

Den moraliska normen betyder ett med bu objektivt förbundet handlingssystem. Bu som real bestämning hos en handling

är verkligt i börats osinnliga värld, som får bestämdhet genom det åskådliga bu. Detta har suggestiv viljebetydelse, det framkallar som uttryck för en vi en impuls i riktning mot det handlande, på vilket intresset riktas, varmed varje störande reflexion blir hämmad. Bu vördas men icke som uttryck utan i dess omedelbara sinnliga tillvaro i bilden. Uttrycket verkar pliktkänslan som ofrånkomlig vi, som bör realiseras och tillhör vårt sanna själv och möjliggör verklig självbevarelse; därmed får det samma ovillkorliga värde som vi knyta vid vårt egentliga jag. Det får både karaktär av något bindande och av ett ovillkorligt värde: vördnaden är en känsla, som knyter sig vid en sådan idékrets. (På liknande sätt vördas flaggan, därför att hon väcker till liv i vårt medvetande något annat värdefullt, vars värde överflyttas på dess symbol.)

Den moraliska normen står för oss som en objektiv regel. Det finns ett handlingssystem, som ovillkorligen bör genomföras. Pliktkänslan, som är en värderingsfri känsla av viljeimpuls (vkv), verkar genom att normen antages. Predikatet i det omdöme, som är antagandet av normen, är det grammatiska predikatet självt, är »bör ske», givet i en bild eller något annat, som föranleder det grammatiska predikatet. Det associerande är predikatsbildens förmåga att väcka samma slags känsla som det andra självt. Predikatet i omdömet drar uppmärksamheten till sig genom att förmå väcka en pliktkänsla. Denna dess förmåga bestämmer de föreställningar, den drar med sig. Endast bestämningar med liknande bestämningskraft dra till sig uppmärksamhet vid det moraliska normmedvetandet. Bilden av »bör ske» väcker blott befallnings- eller viljeuttrycken genom vi; det andra, som möjligen är predikat i normomdömet måste då, när det verkar på samma sätt, självt vara ett befallnings- eller viljeuttryck.

Vid varje skiftning i bu skiftar också omdömesinnehållet. När man betraktar de skiftande omdömena, tillskriver man likväl handlingssystemet något för uttrycken gemensamt och väsentligt medan det sätt, varpå det gemensamma framträder, blott är en beledsagande bild.

Det gemensamma, som ensamt verkar uttryckets kraft, är dess egenskap att vara bu. Men det man uppmärksammar är blott del in abstracto gemensamma för uttrycken. Man antar att

något gemensamt finns hos dem. Så utbildar sig idén om en moralisk norm, som är given för skilda subjekt och för samma subjekt trots alla skiftningar hos bu. Det är dock alltid uttryckets konkreta sinnliga form som verkar den vid ett bestämt handlande knutna pliktkänslan.

Normföreställning och pliktmedvetande (92—97). I normmedvetandet står ett bu framför oss i bild. Men när genom normmedvetandet pliktkänslan utbildats, kan dess naturliga uttryck väcka en direkt kv, på samma sätt som bu gör. Det kan då träda i st. f. bu som lystringsappell.

Pliktidén hänför sig ej till handlande över huvud utan till ett särskilt handlande, bestämt efter idén om det rätta. Såvitt pliktkänslan är en kv, blir den nödvändigt knuten till ett bestämt handlande. Föresätter jag mig att under bestämda omständigheter handla på visst sätt, gör jag det med hänsyn till mitt individuella handlingsliv i framtiden: *pliktkänslan blir en impuls att inställa organismen* på ett sådant förfarande.

Utan att verka en pliktkänsla kan ej idén om det rätta handlandet hålla sig uppe i medvetandet. Pliktkänslans uppkomst beror av säregna psykofysiska villkor. Att jag fasthåller idén om en handlings rätthet beror då ej blott av logiska faktorer, av den regelrätta subsumtionen därav under de handlingssätt som antas höra till det grundläggande handlingssystemet. Ju starkare frestelsen är att handla tvärtom, desto pregnantare kan idén om det rätta handlingssättet bli, pregnantast då pliktkänslan ensam blir det möjliga motivet för att handla rätt. Vid bedömningen av ett redan givet rätt handlande framträder idén om dess rätthet mer utpräglat ju mer pliktkänslan varit dominerande motiv och ju starkare frestelserna varit.

Idén om en handlings stridighet mot det rätta eller om dess orättthet framträder pregnant blott om en pliktkänsla i motsatt riktning är förhanden antingen omedelbart eller som en efterverkan av en förut verksam (ångerväckande) pliktkänsla. Bedömningen av en bestämd uppmärksamhetsbrist som orätt torde avse bristens karaktär att ådagalägga felaktighet i den allmänna moraliska självdisciplinen.

Medvetandet om andras plikt (97—100). En känsla av pliktkänslans natur kan knyta sig till idén om en annans bestämda

handlande. Denna känsla är en vkv i avseende på hans handlande som det rätta för honom.

Vid en kränkning av rättskänslan beror harmen som moralisk väsentligen på att en rätt blivit kränkt. Att tillfoga lidandet är att handla orätt mot en annan person. Man är direkt intresserad för ett visst handlande av den andre, det enda handlande som just stämmer med normen eller som är det som »skall ske». Intresset för det, som skall ske, bottnar i bu:s förmåga att väcka en direkt kv. *Rättheten är det som väcker intresset,* vare sig det gäller mitt eller en annans handlande. Att det verkliga handlandet sker i strid mot vår vilja är det, som verkar olusten och därmed harmen över den skyldige. Denna harm framdrives av en känsla, som i likhet med pliktkänslan hänskjutes till vårt sanna själv.

Även aktning och missaktning beror av samma viljekänsla, så vitt det gäller annan person. Missaktningen samverkar med den moraliska harmen, och båda vårdas på samma sätt som pliktkänslan själv.

Rättskänslan kan framträda i ett krav på annan person att respektera egna och andras rättigheter. Det krävda handlandets rätthet ligger ej i ett framställt krav utan gäller utan all hänsyn därtill. Kravet bestämmes helt av idén om det krävda handlandets rätthet såsom respekt för annans rätt. I kravet framträder en kv jämte idén om en annans bestämda handlande. Mellan idén om handlandets rätthet och den därav bestämda vi är ej inskjuten någon direkt lust för det rätta.

Vid bedömningen av andras handlingar som rätta eller orätta beror ej pregnansen hos idén därom av pliktkänslans kraft hos den bedömde. Rättskänslan kan skarpt reagera mot annans handlande som rättskränkning, fast den andre ej har någon bestämd pliktkänsla.

Det rättvisa vederlaget (100—104). Tvånget till ekvivalent prestation (vid uraktlåtenhet att göra det rätta eller vid orätt handlande) behöver ej vara den närmaste följden av orätt handlande ur rättvisans synpunkt. Det kan hända att rättvisan kräver, att den handlande ger en med det uraktlåtna rätta ekvivalent prestation. Men alltid kommer som yttersta krav av rättvisan, att den ekvivalenta prestationen framtvingas, såvitt detta ö. h. kan ske. Prestationen har i högre eller lägre grad karak-

täten av omedelbar motsvarighet till den uraktlåtna rätta handlingen. Det gäller ej alltid att nedslå tendenser att skada; man kan också ha brustit i nödig uppmärksamhet o. s. v.

I sådana fall förstås idén om den ekvivalenta prestationen blott ur de sociala intressen, som framkalla de krav ur vilka idén om den grundläggande normen härstammar. En viss grad av uppmärksamhet på de för en annans egendom eventuellt skadliga följderna av mitt handlande betraktas som ett respekterande av hans rätt eller som det handlande, som bör ske. Ursprunget är ett socialt intresse, som föranlett att lagar, gudar, omgivning uppträda som makter, befallande uppmärksamhet. Bestämmande är det gemensamma intresset att avvärja dylik egendomsskada. Du skall vara uppmärksam, du skall nedslå impulsen att vålla skada å annans egendom! Denna befallnings kraft stärkes genom medvetandet om nödvändigheten av skadeersättning vid uppmärksamhetsbrist och skadans inträdande. Tvånget därtill inträder i brist på godvillig prestation. Det gemensamma intresset föranleder (i samband med utbildningen av idén om befallande makter) dels ett »du skall ersätta o. s. v.», dels en allmän riktning på tvångets verkliga inträde.

Genom intressesambandet anknytes till idén att man bör vara uppmärksam 1) idén om skyldighet att lämna skadeersättning och anspråk på sådan, 2) tvång som följd av att ersättning skall lämnas men ej ges godvilligt. Tvånget »skall» äga rum: det blir en prestation, ekvivalent med det ursprungligen uraktlåtna rätta handlandet. Den ursprungligt berättigades rättsanspråk skall tillfredsställas. Framställes ej anspråket, bortfaller tvångskravet. Att blott en viss grad av uppmärksamhet kräves, beror på motvikt från andra sociala intressen.

På liknande sätt utbildas en allmän riktning på ett tvångssystem, avsett att framtvinga socialt farliga handlingars underlåtelse och bestämt av hänsyn till graden av deras farlighet. Vissa handlingar böra ske. Till denna idé anknytes med hänsyn till de givna sociala intressena idén om vissa tvångsreaktioner eller straff som följder av utebliven uraktlåtenhet. Tvånget blir en ekvivalent prestation till det allmänna eller klassen, som skall ske, som är rättvis. (Även här motväges intresset av andra sociala intressen.) Då enligt vedergällningsidén ett lidande, som svarar mot det tillfogade, »skall» drabba brottslingen eller är

rättvist, är det förmedlande en social hämndkänsla, utgående från kränkningen av samma intresse, som föranlett idén om att vissa handlingar äro befallda.

Det rättvisa, det som skall ske är primärt själva tvånget som ekvivalent prestation för den ursprungligen maktlåtna rätta handlingen. Idén om den reaktiva rättvisan är blott motsidan till det uraktlåtna handlandets rätthet och verkar en vkv, anknuten till idén själv. Vi värderas som uttryck av vårt sanna jag; därmed förstå vi den absoluta värderingen av rättvisans realisation och intensiteten i kravet därpå. Ur denna viljekänsla framgår föreställningen, att tvånget är en objektets skuld, som skall utkrävas. Idén om skyldighet till tvångsunderkastelse vilar på viljekänslans association med idén om tvånget som det rätta.

Det rättvisa tvånget (104—15). Idén om tvångets rättvisa uppstår även direkt, utan hänsyn till idén om ett uraktlåtet rätt.

När hämnden utkräves på blodshämndens stadium, realiseras rättvisan i avseende på det subjekt, som tillfogat lidandet. Att underlåta blodshämnden är något orätt och nedsätter den personliga värdigheten. Tvångets rättvisa beror ej av om den ursprungliga handlingen är rätt eller orätt.

När så blodshämnden dämpas genom fredsbehovet och den sociala känslan, anses tvånget rättfärdigat blott som ekvivalent för ett rätt handlande, vari objektet brustit. Subjektet måste vidare vara verklig orsak till handlingen, hans inre måste verkligen ha bestämt hans uppförande. Beror uraktlåtenheten att handla rätt på avsiktsfel eller blott uppmärksamhetsbrist? Redan den atenska blodsdomstolen gjorde denna åtskillnad. I erinyrättvisan var det enda betydelsefulla det, att ett lidande förelåg, verkat genom någons åtgöranden.

I denna idé verkade hämndkänslan, som till sin natur är måttlös. Den vill huvud för öga, huvud för tand. Enligt vedergällningsidén skall den kränkande lida precis lika mycket som den kränkte. Det rätta skall återställas, det har åsidosatts men skall alltjämt realiseras. Hämndkänslan fortverkar i ansvarigheten för handlingsresultatet oavsett avsikten och i vederlaget som ett motsvarande lidande. Men den ursprungliga orätten blir *måttet* för reaktionens rättvisa; när den ursprungliga handlingen reflekteras som ett orätt, träder tanken på den kränktes rätt i förgrunden, den skall uppehållas genom reaktionen.

Då bestämmes vederlaget endast genom det intresse, som ligger bakom rätten, och privatstraffet går över i skadeersättning. Den genom skadegörelsen kränkta rätten ligger i att undvika uppsåtligt skadande handlingar resp. att aktge på handlingens följder; då är den rättvisa reaktionen blott tvång till skadeersättning. Så tillgodoses det för rätten grundläggande intresset.

Bestämmande för det rättvisa straffet blir vad som behövs för att tillgodose den norm, som grundlägger rätten.

I detta fall är ett bu förbundet med idén om ett lidande. En vkv är associerad med idén om en annans eller eget lidande som rättvist. Lidandesskyldigheten är en skuld att betala. Ett lidande är det rätta med hänsyn till att det nu skall ske: det är förbundet med ett åskådligt givet bu. På samma sätt betyder ett handlandes rätthet, att det i ett visst fall skall ske. — Ett bu betraktas som objektivt förbundet med ett visst lidande oberoende av ett föregående orätt, i vars ställe det skulle träda.

Associationen mellan lidande och bu kan ej förklaras ur befallning och sed, vilka blott hänföra sig till handlingar. Närmast ligger då till hands att förklara den ur *hämndkänslan*.

Vredesutbrottet är primärt utan bestämd riktpunkt. När det erfarna lidandet bestämt associerats med något visst som dess upphov, riktar sig vredesutbrottet direkt mot just detta. Är det en animalisk organism, så innefattar reaktionen att dess vitalitet nedslås, att man tillfogar det lidande, medan den egna livskänslan stegras. Reaktionen tjänar den angripande organismens självbevarelseprocess i riktning mot den angripande och till förmån för den angripne. Röner det reagerande subjektet motstånd, så följer hos det en känsla av viljeimpuls eller drift, som associerar sig med idén om att slå ned den angripande organismens vitalitet, medan den egna livskänslan stegras: han skall få dyrt betala mig för sin gärning! Vreden har härmed blivit hämndkänsla, vilken är den *psykiska sidan av den reflexartade innervationen* och i sig själv oberoende av all värdering. Känslan av impuls att slå ned motståndaren är lika ovillkorlig som när jag i vredesmod ovillkorligt knyter handen. Finns impulskänslan, följer lusten att slå till.

Det primära vid den ur vreden framgående reaktionen är handlingen, som går ut på att slå ned den angripande och hävda sig själv. Vid motstånd följer viljan därtill och därmed lusten

att triumfera över fienden. Självbevarelsen kommer i fråga blott som självhävdelse mot fienden men ej i sin konkreta totalitet. Det är ej nog att slå ihjäl, utan det skall ske så, att han erfar det största möjliga lidande. Lidandet är uttryck för nedsatt vitalitet: jag vill känna mig överlägsen, känna min egen vitalitet förhöjd på angriparens bekostnad. Livskraften framträder tydligare, ju större lidandet är. Jag triumferar över den personlige fienden genom att se honom lida grundligt, se honom i stoftet framför mig.

Den ovillkorliga impulsen förknippas närmast med handlingens riktpunkt, med idén om dess verkan: denna idé dominerar i handlingsögonblicket. Han skall få lida för sin handling, mig till satisfaktion! Uttrycket blir ett verkligt bu, väsentligen knutet vid idén om en annans lidande.

Vid samfälld hämndkänsla inom en grupp eggar man varandra med framträdande hämnduttryck, och när den enskilde hos sig och andra förnimmer dessa uttryck, associeras de med idén om den angripande partens lidande. Associationens allmänna spridning gör det naturligt att tro, att ett sakligt samband finns mellan lidandet och hämnduttrycket: det blir något som »skall ske». Idén om lidandet som det rätta verkar en vi, som i sin association med idén föranleder medvetandet om angripar-partens skyldighet att betala med ett lidande.

Nu är lidelsen för rättvisans genomförande given och vårdas i likhet med pliktkänslan såsom hörande till vårt sanna själv.

Rättssatserna som imperativer och som utsagor om plikt (117—22). Befallningskraften hos befallningsmakterna inom en grupp blir bristfällig, om ej bu fattas som *det rätta*. Vid sådan brist betvivlar man deras konsekvens i att fastställa befallningarna, intresset att genomföra dem blir beroende av yttre förhållanden, man är blott negativt intresserad för tvångsbuden och för tvångsutövningen ö. h. o. s. v.

Däremot blir fastheten i makternas vilja, deras olika suggestiva förmåga betydelselös, när de befalla det enligt normen rätta. Intresset för det rätta handlandet inställer sig då av sig självt, och tvånget blir ett rättfärdigt tvång. Därmed vinner den sociala gruppen i konsistens och självbevarelseförmåga.

Å andra sidan kunna olika grupper och klasser fatta motsatta ting som rätt och orätt, och så kan en förbittrad fiendskap upp-

stå, i det var och en förverkligar det objektivt rättas krav, när han betvingar den andra parten.

Om befallningsmakterna göra sig effektivt och konsekvent gällande i ett samhälle, övergår bu i en föreställd real bestämdhet hos ett handlingssystem och inträder pliktidén. Vid föreställningen om en objektivt bindande norm, förbinder man normen med befallningsmakterna, i det man fattar det från dem utgående bu som normativt. Deras bestämmelser bli auktoritativa fastställelser av reala plikter.

Och i pliktmedvetandet är man benägen att tänka på en befallande vilja, och så förväxlas lätt den befalldes själsläge med pliktmedvetandet. *Rättsvetenskapen* följer gärna den folkliga uppfattningen. Myndigheterna synas individualisera det absoluta normsystemet genom att med hänsyn till den föreliggande situationen fastställa dess innehåll för ett bestämt samhälle. Situationens förändring medför att de bestämma ett annat innehåll som det, som bör förverkligas. Föreställningen om ett sådant system leder lätt över till föreställningen om imperativen. Betraktaren blir böjd att fatta rättssatsen både som ett effektivt imperativ och som en utsaga om vilka handlingar som böra företagas — en utsaga, som av samhällsmedlemmarna fattas som auktoritativ.

Den sociala hämndkänslan slår lätt över i en riktning mot lidandet, bestämd av idén om dettas rättmätighet. Fattas lidandet som rättmätigt endast som vederlag för pliktförsummelse, så blir det ett verkligt behov att fatta föremålet som en moraliskt dålig individ, varmed hämnden kan ostört fungera. Den sociala hämndkänslan glider över dels i kravet på rättvist straff, dels i moralisk indignation. Straffkrav och hämndkänsla kunna rikta sig inåt mot mig själv och bli en reaktion mot rättskänslans kränkning i sådana fall, då man söker opartiskt bedöma egna handlingar.

Det ligger nära till hands att fatta de moraliska reaktionskänslorna som blotta former av den omedelbara sociala hämndkänslan. Och då pliktkänslans analogon gent emot andra personer och även pliktkänslan själv just göra sig mest gällande i dessa reaktionskänslor, blir man böjd att anse även den som i det väsentliga ett med den sociala hämndkänslan.

»*Giltiga utsagor om plikt*» *i juridiken* (122—27). Om betrak-

taren av rättssatserna själv betraktar sig som befalld, erkänner dem, fattar han dem lätt som verkligt auktoritativa för folket. Att en handling är befalld av statsmakten är detsamma som att den är verklig plikt. Den objektiva rätten blir på en gång en faktisk verklighet och ett system av auktoritativt fastställda plikter. Rättsvetenskapen blir på en gång en teoretisk och en praktisk vetenskap.

Enligt rättsmedvetandet har jag plikter både mot det statliga samhället som berättigat subjekt och mot enskilda personer och personkomplexer. Handlingen är plikt i egenskap av innehåll hos deras på ett visst sätt betecknade önskan, deras »anspråk», och framstår som främjande deras intressen. Därmed hör rättssatsen till privaträtten. Utan sådana krav blir handlingen plikt genom sin egenskap att vara befalld av statsmakten, och rättssatsen hör till den offentliga rätten.

Det reaktiva tvånget blir privaträttsligt eller offentligträttsligt, allt eftersom dess inträde bestämmes av privatpersoners önskningar och intressen eller ej.

Enligt rättsmedvetandet är staten skyldig att tillerkänna sig och enskilda de rättigheter, som objektivt sett ge sig ur förhållandena själva, samt genom tvång skydda redan tillerkända rättigheter. Man kan rent av anta från statsmakten utgående imperativiska rättssatser, i vilka dess egna skyldigheter mot det allmänna och mot enskilda bestämmas.

Handlingen som befalld är plikt, detta att vara befalld är en från den befallandes vilja lösgjord egenskap hos handlingen eller är *plikt*. Rättssatsen är auktoritativt uttryck för bestämd plikt. Vid uttryckets tolkning användes den direkta kunskapen om plikt, det egna rättsmedvetandet. Man tolkar så, att verklig rättvisa blir genomförd i enlighet med de grundsatser, som i det hela användes inom rättsområdet i fråga. Lagstiftarens syfte går ut på att det handlingssystem blir betraktat som auktoritativt, som verkligen är det med hänsyn till det givna samhällets förhållanden. Så möter intet hinder att utfylla luckor i rätten genom analogi, sakens natur, rättvisa och billighet. Så kunna viljeteoriens svårigheter överskylas.

För juristen är det naturligt att »erkänna» de föreställda rättsimperativen och så betrakta dem som giltiga fastställelser av det, som bör ske. Praktiskt sett betyder det ingenting, om rätts-

satserna framträda som imperativer eller som deklarationer av vad statsmakterna beslutat skola ske.

Rättsplikt och moralisk plikt (127—30). I medvetandet om moralisk plikt finner man »budet» auktoritativt i jämförelse med andra bud. Det är allena *det rätta,* det bud som bör följas. Moralisk förpliktelse är, att man bör handla på visst sätt. Denna förpliktelse har intet gemensamt med den s. k. juridiska förpliktelse, som består i att man är föremål för viss yttre makts befallning. Det förra är ett »bör ske», det senare blott ett faktiskt förhållande. För det faktiska och börat finns intet genus. Med bör ske som bestämning hänföres en handling till ett helt annat verklighetssammanhang än det faktiska. Jämförelseleden tillhöra icke *ett* sammanhang.

Man torde nu med rättsplikt mena detta, att det från statsmakten emanerande budet bör följas. Plikten är given med rättssatsen, som är ett imperativ resp. en viljedeklaration: att vara föremål för fordran förväxlas med plikt att följa budet! Eller statsmakten grundar genom sin befallning min plikt att lyda: plikten blir given med den blotta befallningen.

Ofta anses plikten uppstå i och med att jag påverkas av rättsbefallningen utan att den dock är själva påverkan. Så när erkännandet (= den konstanta påverkan därav) likställes med att erkänna den fordrandes rätt resp. egen plikt och börat blir givet i och med den faktiska påverkan av befallningen. I och med normens befallningskraft hos den befallde är normen det rätta. Liknande när moralisk och juridisk plikt anses grundade i en befallande gudomlig vilja.

Andra juridiska förväxlingar (131—62). Ibland anses rättsplikten vara en handlings egenskap att vara befalld eller överensstämma med vad statsviljan beslutat, medan statsviljan är själv rättsligt förpliktad, står under ett verkligt böra. Denna förpliktelse skall ligga i att staten befaller sig själv! Hos Jellinek får denna statsviljans bundenhet tre betydelser. 1) Vissa personer (statsorganer) äro föremål för vissa befallningar. 2) Statsviljans bundenhet är kantisk autonomi, som fattas så att statsviljan befaller sig själv: bundenheten är både verklig förpliktelse och egenskapen att vara föremål för befallning. Statsviljan är förpliktad till just den föresats, varpå självbefallningen vilar, och förpliktelsen kan då ej bero av självbefallningens

faktum. 3) Bundenheten är analog med löftesgivarens bundenhet vid sitt löfte. Den vilar då på en över staten stående regel, som binder vid löftet, den är förpliktelse i egentlig mening.

Man låter vidare statsmaktens befallningar grunda den rättsliga förpliktelsen, samtidigt som den korresponderar med en annan persons rätt. Statens rätt att kräva lydnad förutsätter plikt till lydnad; skall den vara lika med att lydnaden är befalld, så inträder oändlig regress, när rättsplikten på en gång anses vara en av staten befalld handling och vara en plikt mot annan person som berättigad. Jag anses inom det rättsliga området blott stå i pliktförhållande till den befallande statsmakten själv. Då kan endast den befallande statsmaktens vilja att tillgodose annan persons önskningar och intressen vara grund till min plikt!

Hela teorien om skillnad mellan privaträtt och offentlig rätt är inadekvat med imperativteorien. Ytterst syftar statsmakten ej att tillgodose enbart den enskildes önskningar eller intressen. Den tar också hänsyn till sina egna (det allmännas eller klassens) intressen, när den ger rättsregler kraft. Men juristen bygger här onekligen på rättsmedvetandet. Enligt detta är personen själv enligt den grundläggande normen något som bör respekteras, en tanke som i juridiken sammanblandas med idén om plikten som befalld handling: den befallande statsmakten fastställer auktoritativt den objekta normens innehåll.

Även i läran om det exekutiva tvånget på förmögenhetsrättens område förväxlas befalld handling med verkligt böra. Den tvingade har kränkt en rättens fordran, och tvånget är blott den rättsliga följden av en sådan förväxling. Att staten av sina organ fordrar exekutivt tvång mot den, som kränkt en rättens fordran, blir nödvändigt endast om det skyddade intresset är en rättighet med motsvarande skyldighet och om man förväxlar plikt med av statsmakten befalld handling. Men rätt kan blott kränkas genom en annans pliktvidrighet, som är villkor för det exekutiva tvånget. Detta tvång är enligt rättsmedvetandet rättfärdigat blott om det gäller att uppehålla en rätt. Är rättslig förpliktelse given i och med fordringar av staten, så förutsätter exekutivt tvång kränkning av statlig fordran. *Men detta strider mot den faktiska och positiva rätten.* Den tar ingen hänsyn till om en kränkning av statliga imperativer föreligger eller ej.

Om jag accepterat en växel men genom iråkad sinnessjukdom

blivit oförmögen av rättsliga handlingar vid förfallotiden, utmätes skulden, trots att jag ej kan anses ha kränkt någon rättens fordran. Försummar min eventuelle förmyndare att betala skulden, så sker indrivning ur min förmögenhet, trots att ej jag utan endast förmyndaren kan anses ha kränkt någon rättens fordran. Likaså vid alla fall av tvångsindrivning mot förmögenhet, tillhörig person, som ej är skicklig av rättshandlingar.

En utan skuld insolvent affärsman sättes under konkurs och tvångsexekution sker, fast han ej kan ha kränkt någon rättens fordran. En befallning till min vilja förutsätter att jag verkligen förmår realisera det fordrade! Vid penningkrav undersökes ej alls, om åtminstone culpa föreligger, ej heller göres tvångsexekutionen beroende av om dolus eller blott culpa är förhanden. »Fordran» blir i sådant fall ett ord utan betydelse. Fasthåller man likväl teorien, måste man ha förväxlat en handling som plikt med en handling som befalld av statsmakten.

Man påstår att fällande dom på förmögenhetsrättens område förutsätter föregående kränkning av en statlig befallning, normvidrighet. Denna blir en rent objektiv normvidrighet; jag befinner mig före domen i objektiv strid med ett rättskrav, som ej med någon mening kan anses vara riktat till mig! Här förutsättes att fällande dom, såsom statens tvångsutövning mot mig, blott kan rättfärdigas som tvång till en prestation, ekvivalent med uraktlåten plikt mot andra parten som berättigad. Och rättslig plikt är detta att en handling är befalld av staten.

Den objektiva normvidrigheten blir den juridiska utvägen även i imperativteoriens konstruktion av skadeståndsskyldigheten. Den härledes ur en föregående kränkning av en rättslig fordran eller ur en rättsstridig handling, varav följden blir att åtminstone culpa begåtts av den skadande. Men detta stämmer ej med det faktiska rättsstoffet.

Omöjligheten av teorien om kränkning av rättslig fordran som förutsättning för förmögenhetsrättsligt exekutivt tvång har föranlett den teorien, att förmögenhetsrättsliga rättssatser ej äro imperativer utan »primärt berättigande» eller rättighetsdeklarerande. Staten förklarar, att ett på vissa fakta stött intresse skall av den skyddas i förhållande till andra personer; av betydelse blir endast, om annan person får fördelar på detta intresses bekostnad eller kan anses orsaka skada därå. Den subjektiva

rätten själv betyder ej blott att njutandet av en viss nyttighet garanteras i förhållande till andra personer, utan den betyder att personen överhuvud skall få njuta därav. Varje inskränkning i möjligheten att njuta rättigheten blir då en kränkning av denna subjektiva rätt. Om stormen slår sönder min segelbåt, är det ett orätt; om min häst stakar sig på en gärdesgård och dör, så är min subjektiva rätt kränkt; ett orätt har inträtt, och det rättsliga kravet på ersättning gör sig nödvändigt gällande! Men ett sådant krav är principiellt främmande för den positiva förmögenhetsrätten.

Grundfelet i teorien är att tanken på ett rättsligt böra knytes vid tillvaron av något, som ej beror av mänskligt handlande. Den objektiva rätten är här vilja, det rättsliga börat ett krav, riktat ej till mänsklig vilja utan till själva tillvaron in abstracto. Förpliktelsen och kravet har blivit en objektiv egenskap, vidhängande rättighetens innehåll, utan hänsyn till någon person, som skulle vara förpliktad eller förmål för fordran.

Ibland slår viljeförklaringsteorien över i imperativteori. En förmögenhetsrättslig rättssats är en deklaration av att ett tvång skall inträda, när en personlig plikt blivit kränkt. Rättsviljan grundar rättsplikten genom att ursprungligen fordra handlingen, och denna fordran måste vara kränkt för att tvånget skall inträda. Här har den tvångsförklarande rättssatsen sin bakgrund i imperativa rättssatser. Teorien beror av rättsmedvetandets krav på tvång mot den enes förmögenhet till förmån för den andre samt förväxlar egentlig rättsplikt med detta att en handling är befalld.

Enligt Binding betingas statens rätt att straffa av överträdelsen av en rättsnorm, som är statligt imperativ. Straffets inträde betingas rättsligt av överträdelse av denna norm, och statens rätt att straffa vilar på dess rätt till lydnad för given befallning.

Påståendet kan ej grundas på »sakens natur», att straff förutsätter skuld för att rättfärdigas. För rättsmedvetandet kan en omedveten kränkning av samhällsintressena mycket väl vara belagd med straff. Men ej heller kan påståendet grundas på den positiva straffrätten. När utlänningar straffas för gärning, begångna på utländskt territorium, består brottet ej i överträdelse av den straffande statens befallningar. Vidare förutsätter verklig olydnad mot befallning verklig kunskap därom. Men i allmänhet

spelar verklig kunskap om strafflagen i allmänhet ingen straffrättslig roll.

Binding hänvisar till att man alltid vet av, att talrika handlingar äro oförenliga med vårt rättslivs intressen. Men ej alla sådana handlingar äro förbjudna genom någon i strafflagen implicite given rättsnorm. Och endast strafflagen själv kan ge tillräcklig ledning för avgörelse om en handlings stridighet mot en sådan däri implicerad norm.

Man måste ha tänkt sig saken så här. Straff förutsätter för att kunna rättfärdigas kränkning av verklig personlig plikt (ej blott av ett objektivt böra). Inom rätten är statsviljan allenabestämmande; personlig plikt är en av staten befalld handling. Rättsligt straff förutsätter överträdelse av verklig rättsnorm, som finns i strafflagen eller i regleringen, varpå den hänvisar. Verklig olydnad för befallningar förutsätter *viljans* stridighet mot dessa. Så anser Binding, i avseende på det grundläggande imperativet, att staten på en gång bestämmer den personliga plikten och äger rätt till lydnad.

Förväxlingen återkommer i tolkningsläran. Man vill utforska den historiske lagstiftarens vilja, hans mening och konstaterar därbredvid den mening en »förståndig» lagstiftare måste ha haft med laguttrycket (lagstiftaren tänkes vara alltigenom konsekvent och äga blick för de typiska fall, på vilka regeln skall tillämpas). Återstående luckor fyllas genom laganalogi, rättsanalogi, sakens natur, billighetsgrundsatser. Den positiva rätten som ett system av imperativer och viljedeklarationer både äger och saknar luckor.

Tanken måste vara denna. Den positiva rätten är här det normativa handlingssystemet, tillämpat på ett visst givet samhälle. Lagstiftarens bud eller viljedeklarationen måste vara identiska med den förståndige lagstiftarens. Användes den objektiva tolkningsmetoden, håller man sig då till den verklige lagstiftarens mening. Han fastställer genom sina bestämmelser, att det normativa handlingssystemet är utan luckor. Man kan då bestämma det objektivt riktiga genom analog användning av lagstiftarens rättstankar eller genom att direkt fastställa normens innebörd i särskilda fall. Detta resultat är det verkligen befallda, det som rättsmakten verkligen deklarerat såsom sin vilja. Som bestämmande det normativa handlingssystemet är den verkliga lagstiftarviljan identisk med systemet. Ur detta kan med logisk

nödvändighet härledas att i dessa bestämda fall äro dessa handlingar plikt med hänsyn till annans rätt. Vill lagstiftarviljan det eller det som allmänt förfarande, så måste den i varje fall genomföra sin avsikt. Lagstiftaren fasthåller vid den en gång förklarade avsikten.

Enligt Stammler är rättsvetenskapen en ändamålsvetenskap, som har till föremål de medeländamålsföreställningar, vilka sättes av det okränkbara, självhärliga viljandet i dess reala regleringar av de underordnade viljandena. Den är vetenskap om ett för de underordnade viljorna gällande böra, bestämt av det rättsliga viljandet. Självhärligheten innebär, att det ej står det enskilda viljandet fritt att uppta eller förkasta det förbindande viljandets reglering. Å andra sidan avhandlar rättsvetenskapen ett visst faktiskt viljande, som går ut på att självtillräckligt sätta den enes viljande som den andres ändamål. Rättsvetenskapen blir på en gång en vetenskap om faktiskt viljande och om förpliktelse att underordna sig detta.

Enligt Stammlers kunskapsteori är en varseblivning objektiv genom att efter en viss metod inordnas i ett system av varseblivningar under medvetandets enhet. Ett viljande blir objektivt, det rör sig med objektiva medel — ändamålsförhållanden genom att enligt en viss metod inordnas i ett system av viljanden. I båda fallen gäller det att genom användning av begrepp nå objektivitet. När juridiken betraktar medel — ändamålsförhållanden, bli dessa reala genom att den mera medvetet, med större analys företar samma syntes, som det rättsliga viljandet självt innesluter. Rättsvetenskapen är det rättsliga viljandet självt, upphöjt till större medvetenhet eller större urskiljande av sina bestämningar. Redan för det mindre medvetna viljandet finns samma innehåll i omedveten eller oklar form. Rättsvetenskapen är det rättsligt viljande medvetande, som är rätten själv, den är identisk med sitt föremål. Rättssatsen är juridikens eget omdöme o. s. v.

När man ö. h. betraktar den positiva rätten som ett system av faktiska omdömen om plikter och om handlingars värden och vetenskapen om rätten som själv avhandlande dessa plikter och värden, så förväxlar man vetenskapen och dess föremål. Förväxlingen ligger i det vanliga juridiska tänkandets natur.

Men Stammler är också Kantian och Kants etik begår som

rationalistisk viljelära en liknande förväxling. En förnuftig vilja antas bestämma det objektivt riktiga på det praktiska området. Enligt Hegel har denna vilja objektiv verklighet i statsmakten. Viljan är identisk med det rena förnuftet, det rena självbestämda tänkandet, som genom sin självbestämdhet är absolut kunskap. Som kunskap om det objektivt riktiga är det självt en vilja, som vill sig själv i sin självständighet. Att ett visst handlande är det rätta betyder att det är innehållet hos ett visst viljande, som så vill sig självt eller är absolut. Rättheten är 1) objektivt förhanden hos handlandet som sådant och är 2) egenskapen att vara innehållet i ett visst viljande: att som innehållet däri konstituera en bestämdhet därhos. Att en handling är den rätta förväxlas här med att den är befalld. Konstateringen av en handlings objektiva riktighet hänför sig ej till kunskapen om den som ett led i natursammanhanget. Den måste då anses *som osinnlig kunskap*.

Värdet av en konsekvent viljeteori (162—8). Om viljeteorien genomfördes konsekvent, skulle den ej längre belysa de ologiska idéer, som äro verksamma i det faktiska rättslivet.

Man kan ej empiriskt påvisa någon vilja, vars befallningar eller deklarationer rättssatserna skulle vara. Föreställningssättet har uppkommit genom att rätten verkar så på de underkastade, *som om* den å ena sidan innehölle befallningar, å andra sidan deklarationer av vad som är beslutat, vilka utgå från en övermänsklig och konsekvent verksam vilja. I samma mån som den rättssättande myndigheten själv synes stå under rättsregler, varpå hans verkliga makt vilar, blir den föreställda rättsviljan överförd på »staten», en antropomorfierad och fingerad enhetlig kraft, som står över alla enskilda samhällsmedlemmar.

Denna idé är betingad av att rättsreglerna faktiskt genomföras och betingar i sin ordning rättsreglernas kraft. Idén om att här föreligger en vilja, som oemotståndligt befaller eller deklarerar sina beslut, trycker på den enskilde och bidrar så till möjligheten att uppehålla rätten. Den rättssättande makten själv framställer sig och fattar sig som i rättssättningen görande gällande sin egen makt, resp. som ett statsviljans organ, genom vilket denna proklamerar sitt eget innehåll. Viljeteorien ser rätten på samma sätt.

Jämsides med denna idé går i det faktiska rättslivet en annan,

utan att fasta gränser dragas mellan dem. Denna andra idé är den om rätten som auktoritativa utsagor om rättigheter och motsvarande skyldigheter. Viljeteorien upptar även denna idé, som ologiskt kompletterar den förra. Sökte viljeteorien vara konsekvent, skulle den avvisa all tanke på rättigheter och skyldigheter som givna i och med befallningar eller viljedeklarationer från statsmaktens sida. Men då skulle den också mista hela sitt vetenskapliga värde, som består i att den bringar i dagen det i rättslivet faktiskt verksamma föreställningssättet.

Naturrätten är en teori, som antar personlig förpliktelse bestå mot annan eller andra personer som berättigade oberoende av positiv rätt. Den enskilde är naturrättsligt förpliktad att hålla ett med övriga samhällsmedlemmar eller blott statsmaktens innehavare ingånget kontrakt. Eller staten betraktas som en korporativ eller organisk enhet av personer, vars ändamål bestämmer vissa personer att realisera det som högste maktutövare. Gent emot denna enhet och dess ändamål är varje medlem förpliktad att underordna sig befallningen eller viljedeklarationerna. All förpliktande rätt ligger hos korporationen eller organismen själv, betraktad som ägande visst ändamål. Alla skyldigheter i avseende på positiv rätt uppgå i att respektera den oberoende av positiv rätt bestående rätten för annan eller andra personer.

Enligt organism- eller korporationsteorien uppgår all skyldighet mot den positiva rätten i skyldigheten mot o. eller k. med dess säregna ändamål. Dess rätt är ej positiv rätt men rättfärdigar rättstvånget. Skyldigheten att underordna sig statliga imperativer eller viljedeklarationer fastställes ej genom statligt viljande. Men man kan ej fasthålla ståndpunkten. Så bli t. ex. hos Jellinek alla skyldigheter i avseende på positiv rätt från socialogisk synpunkt naturrättsliga men från juridisk synpunkt positivt rättsliga. Staten är rättslig makt blott genom självinskränkning förmedels positiv rätt.

Återblick. A. Den naturliga reflexionen bestämmer enligt Hägerström känsloinnehållet och viljeyttringen genom att förlägga dem till den illusoriska verklighetsfaktor, som heter jaget. Så bli de skenbart leder i ett större erfarenhetssammanhang. Alla omdömen, som bearbeta känsloinnehåll och viljeyttringar, äro skenomdömen. Det, som endast är innehåll i »jagets» upp-

levelse av det, är överhuvud ingenting realt. Detta hindrar ej, att bakom ligga reala bestämningar och processer hos organismen, som i sin ordning kunna återgå på inverkningar från yttervärlden. Men känslan är en oduglig form för »uppfattning» av dessa verkligheter.

Värdet och börat äro endast skenbart sakliga bestämningar eller logiska element. I realiteten omskriva de på inadekvat sätt rent fysiologiska storheter, som kunna iakttagas och beskrivas, därest man skalar bort den skorpa av associationer, som lagrat sig över dem och som skenbart äga omdömets form och reala giltighet.

Pliktens idé omskriver en tvångskänsla, som ej har att göra med värden för subjektet (egocentriska värden). Känslan väckes av ett imperativiskt tecken, som framträder associerat med en åskådlig bild. Mitt handlande hänskjutes till en norm, d. ä. till ett handlingssystem, som betraktas som i sig självt hörande samman med det imperativiska tecknet. I denna aspekt framträder handlandet som det *rätta*. Tecknet betraktas som en objektiv bestämning hos handlandet, och känslouttrycket ingår självt som led i en sats med omdömesform. Denna handling är som den rätta min plikt!

Det rätta handlandet gäller även för andra. Vi erfara en viljeimpuls ifråga om annans handlande, han är skyldig att handla just så. Det är rätt att tvinga honom till handlingen eller till att ge vederlag för den uraktlåtna rätta handlingen. Detta vederlag kan bestå i ett visst lidande, som i hämnderätten är obegränsat, men som kan begränsas genom att hänsyn till sociala intressen göra sig gällande.

Det rätta handlandet hänföres till min inre verklighet, mitt egentliga själv. Genom pliktförsummelse förlorar jag min självständighet och blir föremål för andras missaktning. Tvångskänslan är flyttbar och kan överföras.

Till pliktkänslan hör en känsla av inre tvång att handla just så med hänsyn till den person, som riktar ett berättigat krav till jaget. Mitt eget intresse skjutes undan till förmån för honom. Impulsen tränger sig utan vidare på oss och har sin förklaring i sociala suggestioner. Jag känner mig driven till ett visst handlingssätt oberoende av vad detta betyder för min egen subjektiva värdering. Det kan ej vara mitt »socialt» värderande jag, som

befaller det individuella jaget, så att det sociala eller socialt inställda jagets reaktion omedelbart skulle väcka en impuls till visst handlande. (I andra sammanhang låter Hägerström det socialt värderande jaget i »fri pliktmedvetenhet» utföra denna omöjliga funktion och anser, att vi själva genom fri självsuggestion kunna ersätta den sociala suggestionen med klar syftning till vår egen andliga välfärd. Därmed öppnas en möjlighet att vidga den psykologiska basen för rätts- och pliktmedvetandets genesis, men ansatsen utföres aldrig närmare. Utfördes den skulle förklaringens enhetlighet sprängas och idealismen åter få vatten på sin kvarn. Det är av vikt för Hägerström att låta den sociala och sedliga människan framstå som ett rö, som drives hit och dit för vinden. Endast så kunna rättens, sedlighetens och religionens urartningar framstå i ett försonande ljus som produkter av en i mycket sorglig men hittills oundviklig psykofysisk naturprocess. I anförda motsatta fall skulle ett böra, riktat till en real och enhetssträvande vilja, rent av kunna bli en tanke, värd att tagas på allvar inom vetenskapen. Men det är med hänsyn tagen till bestämdhetens kosmiska roll en vetenskaplig absurditet. E. L.)

I sin skenbara omdömesform påverkar pliktbudet mitt sätt att tänka: förpliktelsen fungerar som ett skenbart logiskt element, en real bestämdhet, som är identisk med sig själv i alla sakens kombinationer. Plikten blir liksom värdet ett predikat utan all åskådlighet, vilken *blott in abstracto* föreställes som något realt, som är förhanden hos och bestämmer den tänkta saken. (Här föreligger en sådan verklighetsfördubbling, som är oförenlig med den kunskapsteoretiska principen.) I ett verkligt omdöme samgå meningselementen med fakticiteten, med »saken» och bli inga självbestående realiteter, som sväva fritt i en rymd för sig själv. (Jfr kritiken av rörelsen och det tomma rummet!) Handlingen fattas som själv ägande den nämnda åskådliga bestämdheten, handlingen är till i pliktens värld, ej i vår värld, som är det åskådliga erfarenhetssammanhangets värld. Och likväl är handlingen till i den åskådliga världen. *Ett rent sinnligt element förväxlas med ett rent logiskt sådant.* (Metafysiken lever på att hypostasera sinnliga element till en översinnlig, för sig bestående verklighet. Det är samma förväxling, som vi återfinna hos jaget och självmedvetandet och andra quasiverkligheter!)

Impulsen »bör» ovillkorligen övergå i föresats (beslut?). Därmed är den ett moment i mitt sanna själv. Känslan av just detta handlande som det rätta föranleder mig att anse, att just detta handlande eller viljande är väsentligt för bevarande av min självständighet. *Min egen inre och andliga verklighet* sättes på spel, om jag ej följer pliktens bud. (En sådan verklighet, som uppkommer och går under, hör evident blott till det i kontinuerliga media inneslutna verkliga, som populärt förväxlas med verkligheten i sann och vetenskaplig mening, jfr »Das Prinzip der Wissenschaft»!) Men pliktkänslan väckes ej av föreställningen om handlandets rätthet utan av bestämda sociala påverkningar av större eller mindre styrka och omfattning. En rad befallande makter synas anvisa ett visst handlingssätt som det rätta för mig och även för annan person med samma individuella bestämdhet och i samma situation. (Här förväxlas det empiriskt generella med det i logisk mening identiska.) Så uppstår en dubbelföreställning om ett handlingssystem, som är objektivt rätt, och som har denna bestämdhet genom att en befallande vilja ingriper. Denna söndring genomgår hela den juridiska reflexionen, som anknyter till det normala mänskliga medvetenhetsläget (och som saknar verklig insikt i »das Prinzip der Wissenschaft»). Den genomgår också det egentliga inre pliktlivet, där *samvetet* anvisar den riktiga handlingen och därmed bestämmer pliktkänslan. Den kvarstår även när den rätta handlingen hänföres till en föreställd absolut vilja inom eller över mig. Överallt möta vi endast en ur social suggesstion förklarlig idé om ett system av handlingar med ett imperativiskt tecken som objektiv bestämdhet, knytande vid sig en tvångskänsla och förande med sig en bedömning av den särskilda handlingen. Drar den skenbara bedömningen hos avgörelsen av det »rätta» med sig en viss pliktkänsla, anser jag att det här gäller en *kunskap* om det handlande, som stämmer med det handlingssystem, som »bör» genomföras. Det rätta kan så konstateras på rent intellektuell väg, genom blott reflexion, alldeles som på den verkliga objektskunskapens område (så hos Kant och Boström och i allmänhet hos rationalisterna; jfr »Kritiska punkter»). Samtidigt framkallar det imperativiska tecknet idén om en befallande vilja. Teorien drives så att betrakta denna viljas förfaringssätt som ett konsekvent handlande efter en konsekvent slutledningskedja. Systemet

av »rätta» handlingar kan så härledas ur denna viljas rationella och metodiska sättningar och anvisningar.

I verkligheten är det det imperativiska tecknets konkreta sinnliga form, som under gynnsamma villkor verkar den vid ett bestämt handlande knutna pliktkänslan. Det förmenta systemet av rätta handlingar är tillfälligt och saknar rationellt inre sammanhang. Pliktkänslans uppkomst beror av säregna psykofysiska villkor. Att jag fasthåller vid idén om ett handlingssätts rätthet beror då ej blott av logiska faktorer, av den regelrätta subsumtionen under de handlingssätt, som antagas höra till det grundläggande handlingssättet.

Med varje skiftning i det imperativiska tecknet skiftar även det skenbara omdömesinnehållet. Det skenbart gemensamma är blott en bild, som ledsagar tecknet och föranleder det grammatiska predikatet. Detta predikat drar uppmärksamheten till sig genom sin förmåga att väcka en pliktkänsla. Denna dess förmåga bestämmer de föreställningar, som dragas med och uppmärksammas.

B. Föreställningen om en mer eller mindre absolut vilja som rättens grund vederlägges genom en enkel analys av rättshistoria och juridisk nutidspraxis. Ju mer viljeföreställningen skärpes, desto tydligare kommer den i strid med både logik och erfarenhet. De faktorer, som bestämma rättsmedvetande och rättspraxis, äro många och skiftande. Försöka vi återföra dem på en enhetlig befallande vilja, blir resultatet groteskt. Viljeteorien uppmärksammar blott den ena sidan av det allmänna förställningssättet. (Om dess historiska ursprung i romersk kejsarideologi och dennas fortsättning ända till nutiden handlar Hägerströms utförligt i längre fram återgivna framställningar.) Den andra sidan är den objektiva rättheten. Norm- och viljeteorierna ta hänsyn till var sin sida av den psykologiska fakticiteten. Men varken för sig eller tagna tillsammans förmå de förklara denna fakticitet. Anledningen är, att deras förklaringsmedel äro rent övernaturliga faktorer, som endast existera i fantasien.

Båda teoriernas förtjänst är att rikta uppmärksamheten på faktorer och föreställningssätt, som faktiskt äro verksamma i rättslivet. De leda så över till en rationell psykologisk förklaring, som visserligen kommer i strid med den ur det populära medvetandets mark framvuxna vidskepelsen men ej med den veten-

skapligt uppfattade verkligheten. (En sådan förklaring är ägnad att leda fram till en bättre praxis, en sundare och lugnare syn på skuld, ansvar och plikt, vilken möjlighet utförligare utvecklas i andra skrifter av Hägerström.)

Analysen visar, att idén om det rätta återgår på sociala intressen och behov. I den mån det rätta fixeras som något absolut, som en översinnlig »kloss», råka de sociala intressena oundvikligt i oförsonlig strid med varandra, i varje fall står den möjligheten ständigt på lur. Den enskildes sociala läge kan rent av vålla, att en olöslig pliktkonflikt inträder. Den kan varken lösas genom hänvisning till ett absolut normsystem eller till en absolut befallande vilja. Ett föreställningssätt, som saknar logisk slutenhet, blir till sist odugligt för uppgiften att reglera vare sig samhällets eller den enskildes liv och avgörelse.

Det nu återgivna arbetet kompletteras av en uppsats om den nutida löftesteorien, som återföres på viljeteorien som dess egentliga kärna. Och samtliga logiska analyser insättas i den väldiga uppsatsen om Nehrman i ett omfattande tankehistoriskt sammanhang. Den nya juridiken uppvisas där vara ett synkretistiskt konglomerat av idéer av helt olika innebörd och ursprung. Därmed har Hägerström gett oss bilden av det historiskt-empiriska underlag, till vilket de mer tidlösa logiska och psykologiska analyserna syfta tillbaka såsom till sitt declarandum.

Tillitsteorien och löftet i privaträtten.

I sin uppsats »Begreppet viljeförklaring på privaträttens område» (Theoria, 1933, s. 31—57 och 121—138) behandlar Hägerström den moderna s. k. tillitsteorien, representerad av dansken Lassen och svensken Nordling.

Tillitsteorien har uppställts, därför att det blir till skada för samfärdseln, om viljeteorien utföres i riktning mot den oinskränkta relevansen av brist på en vilja, som överensstämmer med löftet självt. Nordling förutsätter viljeteorien men kullkastar den genom en ny princip för löftes bindande kraft. Lassen åter är konsekvent och ren viljeteoretiker.

Hägerström analyserar än en gång teorien om viljeförklaring.

En vilja förutsätter ett handlande, varigenom det föreställda målet (syftet) anses möjligt att nå. När en privat person avger en rättslig viljeförklaring, åsyftar han ett bestämt rättsförhållandes inträde. Den handling, som medför avsiktens realisering, är en bestämd viljeförklaring, som är viljans närmaste innehåll. Viljeförklaringen blir så en förklaring angående viljan att avge just denna förklaring o. s. v. i oändlig regress. Men för att en vilja skall kunna förklaras, måste hon kunna anges utan att förklaringen själv blir upptagen som innehåll i viljan!

Såvitt den rättsliga viljeförklaringen är en förklaring om vissa rättsförhållanden eller vissa rättigheter (och skyldigheter) uttrycker den en fantasiföreställning i motsats till ett omdöme, vilket som sådant är medvetande om verklighet. Men för verklig viljeförklaring är det ej nog att uttrycka en viss fantasiföreställning om rättigheter och skyldigheter. Härtill måste också komma imperativformen. Ett överlåtande av äganderätten betyder, att saken nu skall vara mottagarens o. s. v. Den privaträttsliga viljeförklaringen uttrycker i imperativisk form en fantasiföreställning om inträdande rättigheter eller skyldigheter. Under vilka förhållanden förklaringen har rättslig effekt, bestämmes av lag, fullständigad med vanerättsliga satser, som få samma effekt som lagen.

Villfarelse kan vara relevant som diskrepans mellan vilja och förklaring i viljeförklaringen.

1) Diskrepans mellan viljan att genom förklaringen åstadkomma ett rättstillstånd och förklaringen som förklaring av samma vilja är omöjlig och därför irrelevant. 2) Diskrepans mellan viljan . . . och förklaringens eget innehåll som ett imperativ är möjlig men ej som sådan relevant. Föreställningen om ett visst handlandes påföljder kan ej öva inflytande på samma följder(?). 3) Relevant diskrepans är möjlig mellan viljan att avge denna förklaring och förklaringen själv. Man skriver t. ex. fel eller uppfattar uttalandet oriktigt. 4) Det kan få relevans, om motparten förstår, att förklaringen icke avges för rättsligt ändamål utan på skämt eller liknande. Den förklarande vill då i sitt inre icke, att förklaringen träder i kraft. Den förefintliga viljan har här ej förklaringen till innehåll. Hon har till syfte att åstadkomma ett visst i förklaringen angivet rättstillstånd, och en inre handling skall åstadkomma resultatet. Det använda inre medlet är själva

föresatsen, att det önskade rättstillståndet skall inträda, man tror sig kunna inverka på den yttre världen genom den blotta föresatsen, och åtminstone i samverkan med andra människor med liknande föresats har varje människa inverkan på den rättsliga världen.

Att det är omöjligt, erkännes samtidigt med att en förklaring av viljan anses nödvändig för att rättsverkningar skola inträda. Den velade effekten blir då förklaringen själv som den yttre handling, varigenom effekten åstadkommes.

Den orimliga åsikten förstås ur dess historiska uppkomst.

I romersk rätt talas endast ifråga om testamente om en privaträttslig viljeförklaring. Men här betyder vilja blott detsamma som önskan, och just en förklaring av viljan-önskan gör testamentet ogiltigt! Testamentet uttrycker här att testator förordnar det som han önskar. Förordningen själv är icke ett uttalande av vad han önskar, ej heller ett meddelande om hans föresats. Viljeförklaring i nyare mening möter varken här eller eljes i romersk rätt.

Då envåldshärskaren personligen anses ha rätten att efter sitt behag bestämma över folket, blir det också *hans* önskningar, som framstå som det avgörande. Imperativerna komma vid reflexion över dem att framstå blott som *ett* meddelande om hans önskningar. Önskan får betydelse, hur den än meddelas; meddelandet får effekt blott och bart därför, att härskarens önskan så blir känd; det ser ut, *som om önskan i sig själv vore mäktig att åstadkomma det önskade* eller som om önskan vore ett verkligt viljande, en föresats. Det meddelade blir *härskarens vilja*, i vilken rätten själv är förankrad.

Den »privaträttsliga viljeförklaringen» härstammar från naturrättslärans söndersprängning av den i härskarens vilja inneslutna rätten i de enskilda människornas härskarrättigheter över kropp, egendom och egna handlingar. Liksom den verklige härskarens rätt som förankrad i hans vilja kan avstås till annan person genom härskarens egen vilja tillsammans med mottagarens vilja att förvärva den, så kan primärt den enskilda människans härskarrätt avstås till annan enskild genom hans egen vilja. Fast detta egentligen skulle gälla i naturtillståndet, ansågs samma princip gälla i det på statskontraktet grundade och under den naturliga rätten stående borgerliga tillståndet.

Identisk med denna åskådning är den moderna uppfattningen av privatpersonens rättigheter och skyldigheter som förankrad i dess vilja. Källan är densamma för båda åskådningarna.

Den i varje privaträttslig lag uttryckta föreställningen om rättigheter och skyldigheter är en föreställning om att vid vissa faktas förhandenvaro i allmänhet en person gent emot en annan person eller andra personer får åtnjuta vissa fördelar — men även om att laglig bevisning i laglig process för de fakta, den privaträttsliga lagen betecknar som betydelsefulla, skänker en (ytterst av tvång betingad) makt att få åtminstone en ekvivalent för de fördelar, som enligt lagen skola tillfalla viss person, om dessa fakta äro förhanden.

Lagen förutsätter, att den själv blir ineffektiv, om den »berättigade» varken godvilligt får fördelarna eller kan fylla processvillkoren. Rättigheten blir då ingenting. Likaså förutsätter lagen, att man kan fylla beviskraven, utan att fakta äro förhanden.

Den viljeförklarande privatpersonen, som ger imperativiskt uttryck åt föreställningen om vissa rättigheters och skyldigheters inträde, tror sig veta och avser, att det kommer att gå, som han säger. Rättigheter och skyldigheter äro för honom (liksom för lagstiftaren) en viss faktisk ordning, som består i att antingen rättigheten — fördelen realiseras eller den berättigade får en viss processuell makt.

Domaren, som säger en viss person vara berättigad, uttrycker blott föreställningen om en rättighet, ej kunskapen om dess förhandenvaro. Men genom att så uttala sig i enlighet med lagens idéinnehåll realiserar han detta. Lagens »det skall så vara» är blott ett psykologiskt påtryckningsmedel men ej en föreställning. Endast ur föreställningar kunna logiska slutsatser dragas. Däremot använder domaren lagens ideella innehåll på föreliggande fall, och blott av psykologiskt associativa skäl står det genom denna tillämpning vunna resultatet framför honom som ett böra. Vare sig tvisten rör sig om lagens eller vanerättens idéinnehåll eller om fakta, tar domaren icke i sitt avgörande hänsyn till förprocessuella rättigheter.

Lagstiftaren förstår med rättigheter och skyldigheter ett visst faktiskt socialt tillstånd, som han avser att förverkliga. Men tillika tänker han på dem som övernaturliga makter och band.

av vilkas bestånd det tänkta sociala tillståndet är en följd. Så kan lagstiftaren direkt ingripa i den övernaturliga världen och genom detta ingrepp påverka den naturliga världen.

Den, som avger en privaträttslig viljeförklaring, tänker också det uppkommande sociala tillståndet som en blott följd av övernaturliga maktförhållanden.

Bandet och makten höra till en över den naturliga världen höjd verklighet, och ändå skall varje rättighet och plikt ha till objekt en till den naturliga världen hörande fördel resp. ett sådant handlingssätt.

Plikten hör till min vilja. Den finns där som ett inre band. Rättigheten är en makt, varigenom annans vilja bindes. Den berättigade har ett anspråk mot annan person, ett krav på visst handlande, till vilket denne är förpliktad. Verkligt krav finns blott som det rättsfaktum, varur anspråket i vissa fall tänkes uppstå. I andra fall behövs ej något verkligt krav alls, utan det i anspråket liggande kravet faller inom en annan värld än den naturliga. Den berättigades önskan eller intresse binder den förpliktade, alldeles som om de på naturligt sätt förmådde framställa ett verkligt krav på honom. Såvitt de lägga det övernaturliga kravet på hans vilja, äro de själva en verksam *vilja*. Det kommer då på ett ut, om rätten förlägges till viljan eller till önskan eller intresset.

Den mytologiska viljan lägger ett mytologiskt band på den förpliktades vilja, oberoende av om denna som naturlig vilja erfar något som helst tryck.

Enligt Windscheid och andra är den godtyckliga *önskan* bärare av anspråket; genom den makt, anspråket innesluter, ter sig önskan som en godtycklig vilja. Enligt Jhering, Nordling och andra är *intresset* anspråkets bärare: genom anspråket blir intresset en verksam vilja, som ur individens synpunkt är förnuftig: anspråk äro intiga, när intet verkligt värde för individen föreligger.

I äganderätten ligger, att ägarens önskan att behålla saken eller hans intresse vid saken är en övernaturlig vilja, som binder andra. När han förfogar över den efter sin vilja, utövar han sin rätt, den övernaturliga viljan är verksam i det naturliga livet. Han råder genom henne över saken, även om han än faktiskt är utesluten från att förfoga över den. Genom henne binder han

andras viljor, de äro ur den övernaturliga världens synpunkt uteslutna från varje makt att hindra ägaren att förfoga över saken (på samma sätt som suveränen i en stat utesluter kollegan i en annan stat från att ingripa i dispositionen över statsområdet och från att utöva härskarmakten över folket på området). Råder ägaren verkligen över saken, så realiserar han i livet sin vilja.

Vid en fordringsrätt binder önskan eller intresset som en övernaturlig vilja den förpliktade. Såvitt handlandet avkräves, realiserar den berättigade i det naturliga livet den övernaturliga vilja, som binder den andre. Han har inom sfären för sin rätt samma ställning som en härskare mot sina undersåtar.

När en person frivilligt binder sig och avstår från en del av sin frihetsrätt, är hans egen vilja den verkande kraften. Viljeförklaringen är ett meddelande om viljan, om den mystiska, genom den blotta önskan eller intresset verksamma viljan, hos vilken den rättighet, som avstås, är härbärgerad. Denna vilja förväxlas samtidigt med den naturliga viljan, som har förklaringen själv till innehåll och då ej kan meddelas genom den.

Detsamma gäller, när man mottar en rättighet, i det en annan avstår från sin rätt, och då annan person förpliktas utan egen medverkan. Konkretiseringen av den ursprungliga rätten äger kraft genom den berättigades mystiska vilja, om vilken förklaringen upplyser.

Det åsyftade sociala tillståndet är en följd av rättigheters och skyldigheters förhandenvaro. Ur tron på deras övernaturliga verklighet, som realiseras, framgår bland annat konstruktionen av en statsvilja som utgångspunkt för lagimperativerna, genom vilka hon är grund till rättigheter och skyldigheter. Lagimperativen ingripa i den övernaturliga världen. En viss person, som äger rätt att efter sitt behag härska i staten, har därmed gudomlig makt. Detsamma gäller när *det allmännas intresse* fick den primära helgden i rättslivet; intresset som grund för den blev då *statsvilja* och bärare av den gudomliga värdighet, härskaren tidigare ägde. Hos spenabarn och idioter finns en gemensam vilja, som blir förklarad i lagarna; det mänskliga har blivit rent gudomligt, och all konkret verklighet har försvunnit.

I en absolut monarki eller diktatur, där statsintresset betraktas som högsta lag, blir härskaren-lagstiftaren identisk med statsviljan. Staten består av enskilda statsmedlemmar; härskaren

har i motsats till staten en individuell kropp: han är ej identisk med statsviljan. Men han tänkes symbolisera eller representera statsviljan. En symbol är identisk med och dock skild från det symboliserade. Känsloinställningen till detta gör sig på grund av likhet gällande vid symbolen, den fungerar i känslolivet, som om den vore det symboliserade. I den symboliska magien framställer man t. ex. det önskade totemdjuret och får därmed samma känsla, som om det verkligen vore där. Och så tror man, att man genom framställningen återgivit det.

När härskaren som lagstiftare synes realisera statsintresset, påminner han om den förmenta statsviljan och drar så till sig en känsla av bundenhet mot denna mystiska och övernaturliga potens. Den vördas i hans person, *han framstår som varande statsviljan själv. Men han är den blott, emedan han framställer den,* man vördar den i hans person. Motsägelsen är psykologiskt begriplig. I nutiden är härskaren närmast det som en person(?) betraktade parlamentet, som är konstituerat genom »folkval» och därför påminner om folkviljan själv; genom känsloinställningen blir det en »representant» för folkviljan, på en gång identisk och icke identisk därmed. (Folket har suveräniteten eller en representant för folkviljan.)

Den *rena* övernaturliga rättsordningen existerar i *rättsmedvetandet,* som är medvetande om en förnuftsrätt, vilken existerar oberoende av om det motsvarande sociala tillståndet är förverkligat eller icke. Lagstiftaren lägger förnuftsrätten till grund för att dess bestämmelser skola bli verkligt bindande i övernaturlig mening. *Rättsgrunden* är det sätt, varpå förnuftsrätten i föreliggande fall träder fram.

Delvis är dock privaträttens särskilda innehåll bestämt av sociala ändamål. Lagstiftaren-statsmakten bestämmes *både* av förnuftsrätt (rättvisa) och statsnyttan, båda tillsammans anses utgöra grunden för hans privaträttsliga kompetens. Men i fråga om viljeförklaringens principiella rättskraft anse juristerna, att det finns en verklig *rättsgrund* eller förnuftsrätt, som gör den privaträttsliga lagen eller vanerätten bindande, i det den bestämmer viljeförklaringen som giltig.

Den förklarade viljan måste vara en vilja att utan något yttre medium realisera rättsförhållanden. Jag kan genom min blotta önskan åstadkomma det önskade. Jag kan utan lag eller vane-

rätt åstadkomma vissa rättsförhållanden. Viljan är här bärare av rättigheter. Rättigheten som anspråk är knuten vid den blotta önskan eller intresset som fallande inom en viss sfär och förpliktar därigenom andra. Viljan verkar så genom den blotta önskan, det blotta intresset.

Då anspråket faller inom den övernaturliga världen, är den meddelade viljan också övernaturlig, hon verkar utan något yttre medium. Hennes innehåll bestämmer inom gränserna för hennes rättsområde rättsförhållandena själva. Överlåtes nu en rätt till mig, måste jag *vilja mottaga* rätten. I viljeförklaringen meddelas den i sig själv verksamma rent inre viljeakten.

Den rent inre viljan bestämmer viljeföreställningens rättseffekt. *Viljeteorien är en teori om en genom förnuftsrätten given rättsgrund till den s. k. viljeförklaringens rättskraft.* Åskådningen får betydelse för den verkliga rättsordningen, men då blir det verkliga rättsfaktum förklaringen, som anses få effekt blott om den uttrycker de föreställningar om rättigheter och skyldigheter, som voro närvarande i mitt medvetande, när jag avgav förklaringen.

Rättsöverföring sker ej utan mottagarens egen »vilja», förklaringen binder ej innan han accepterat. När det här kräves, att förklaringen uttrycker mitt aktuella medvetande om rättigheter och skyldigheter, så förväxlas den förklarade mystiska viljan med den vilja, som har för avsikt att, i förlitan på rättsordningen, åstadkomma en viss effekt. Accept blir nödvändig för att få rätten: man förväxlar viljan som bärare av rätten med viljan att genom förklaring åstadkomma en viss rättsföljd. Förväxlingen är psykologiskt naturlig; den övernaturliga viljan är intet i den naturliga världen, där förekommer blott viljan att genom förklaringen föranleda en viss rättsföljd. Den senare viljan får fungera för den övernaturliga.

Tillitsteori och viljeteori. Lassen och Nordling ha sökt föranleda en rättstillämpning i annan riktning än den efter tillitsteorien borde gå.

De ansågo löftet vara bindande före accepten. Krävdes en särskild accept, måste den ske efter en tid, som överensstämde med tyst eller öppen förutsättning vid löftet. Löftesmottagaren ansågs utan särskild förklaring *vilja* motta en rätt, som var knuten vid hans egen framtida rätt som villkor, även om han ej direkt hade förklarat sig vilja ha sådan rätt. En sådan rätts-

tillämpning ansågs oriktig ur synpunkten av den betydelse, det i samfärdseln har att kunna lita på en gång mottaget löfte.

I icke avgjort reglerade rättslägen borde domaren lagstifta på ett visst sätt i de fall då fråga blev om löftets rättsverkningar. Relevanta blevo två moment i avseende å löften med rättsverkningar. 1) En förklaring, som objektivt sett ter sig som imperativiskt uttryck för inträde av den förklarandes (löftesgivarens) plikt och adressatens rätt. 2) Misstar sig löftesgivaren om förklaringens objektiva innebörd, kräves att en person med normal uppmärksamhet icke skulle vid löftets mottagande ha insett misstagets förhandenvaro.

Den nya teorin kallades tillitsteorin. Man betraktade löftesmottagarens *befogade tillit* till förklaringen som det relevanta rättsfaktum. Och likväl blev den viljeteori, teori om *rättsgrunden* till ett löftes bindande kraft.

Enligt Nordling har den privata rättigheten sitt underlag i en ur förnuftig synpunkt berättigat intresse. Jag har ett förnuftigt intresse knutet vid att löftesgivaren handlar efter förklaringen, när jag på grund av förklaringen såsom en förklaring av hans vilja har anledning att anse mig berättigad, d. ä. när jag har befogad tillit till att ha blivit berättigad. Detta förnuftiga intresse blir rättsgrunden för löftets bindande kraft, fast anledningen till att jag anser mig berättigad ligger just i att löftesgivaren synes på visst sätt ha betecknat sin vilja.

(Kritik.) Då måste det berättigande ligga i viljan, som förklaras, och antagandet, att viljan blivit riktigt förklarad, skänker mig medvetandet om min rätt. I mitt eget medvetande vilar min rätt på viljans verkliga förhandenvaro. Blir jag upplyst om att viljan ej varit förhanden, kan jag begära skadestånd, men jag kan ej kräva en rätt, som gäller på grund av förklaringen själv.

Lassens begrepp om »tilliten» är mycket svävande. Han talar om »dispositionsviljan» (= viljan till rättsföljd), som i förklaringen har ett visst innehåll. Hon kan själv ej vara verksam genom förklaringen. Hon är en vilja att åstadkomma rättsföljden, hon är en vilja att i framtiden prestera något till förmån för en annan. Förklaringen blir ett omtalande av detta beslut; så väckes en befogad tillit till den en gång avgivna förklaringens riktighet; tilliten blir en tillit till att personen *nu* är besluten att i framtiden prestera.

Men den tillit, som staten skyddar, innesluter något mer. Jag har en befogad förväntan att personen fasthåller vid det förklarade beslutet; förklaringen väcker förväntan om löftets verkliga uppfyllelse, och denna förväntan bör skyddas. Innehållet i den skyddade, berättigade förväntan är hållandet av löftet, såvitt det skyddas av den tvångsordning, som verkar till min förmån!

En förväntan om uppfyllelse är enligt Lassen berättigad blott när den faktiskt beskyddas av rättsordningen. Jag litar med rätta på att dispositionsviljan verkligen finns som vilja att åstadkomma självförpliktelse; förklaringen anger blott att den finns. Jag litar på viljan att prestera. Men icke tilliten till den närvarande viljan skyddas utan tilliten till att viljan verkligen består i framtiden.

Lassen kommer ej ifrån att anta en övernaturlig vilja. Tilliten till att personen kommer att realisera sin närvarande vilja är en verkligt betydelsefull tillit. Den får ersätta tilliten till att man fått en rättighet i övernaturlig mening. Tilliten därtill bör skyddas, därför att samfärdselns intresse kräver, att man litar på givna löften.

Frågan blir nu för Lassen, om ej tillitsteoriens genomförande leder till obillighet mot löftesgivaren. Endera parten synes lida oförskyld förlust, allteftersom den befogade tilliten eller viljebristen som sådan får relevans. Då löftesmottagaren ej bör svikas i sin tadelfria tillit, väckt genom motpartens tadelvärda oaktsamhet eller än mer hans bedrägliga avsikt, så bör han icke förnöjas med det blotta negativa kontraktsintresset. Löftesgivaren tadlas, därför att han genom oförsiktighet eller föresats väckt en grundad men falsk tillit.

Tadelvärdhet förutsätter, att löftet ej får bindande kraft genom löftesgivarens förfarande. Löftet blir dock bestämmande för löftesgivarens skyldighet. Han måste ge ersättning för sitt »Brøde», men det blotta negativa kontraktsintresset skulle bli en otillfredsställande ersättning.

Det skulle enligt Lassen lätt leda till ett spegelfäkteri, om man tilläte bevisning rörande frågan, om oaktsamhet som psykiskt tillstånd var förhanden; den verkligt skyldige kunde lätt ge sig skenet av oskuld. Då löftesgivaren misstar sig, lämpar sig otadlighet icke för bevisning, med mindre det kan visas, att löftesgivaren icke *kan* ha handlat oaktsamt. Vid misstag är han syn-

nerligen ofta tadelvärd. Därför bör man i regeln utgå från tadelvärdhet.

Det är ett »brøde» mot mig, när löftesgivaren genom löftet väcker en falsk men befogad tillit hos mig. Jag bör få skadeersättning. Detta hänför sig öppet till en i naturlig rätt liggande rättsgrund till den av Lassen förordade rättstillämpningen. (Det beror av rättstekniken, att den abstrakta principen ej i det stora hela kan genomföras i livet.)

Samfärdselns princip är här i det hela blott hjälpprincip resp. princip för naturrättstankens utformning. Det relevanta rättsfaktum är tillit till löftesgivarens dispositionsvilja. Den är en tillit till hans vilja att *direkt* åstadkomma vissa rättsförhållanden. därmed till att man fått en på mottagarens rent inre vilja vilande övernaturlig rättighet. Grunden till att ett sådant faktum får relevans måste förläggas till förnuftsrätten: det förutsätter självt tro på förnuftsrätt.

Lassen upprepar principiellt i alla punkter Gundlings teori om relevansen av error i betydelse av en löftesgivares »viljesmangel», som själv ej är dolös.

Romersk rätt och nyare naturrätt.

I. Romersk rättsåskådning.

En jämförelse mellan romersk rättsåskådning och stoisk och nyare naturrättsläror ges i uppsatsen »Nehrman-Ehrenstråles uppfattning av grunden för ett löftes juridiskt bindande kraft, belyst genom å ena sidan romersk, å andra sidan naturrättslig rättsåskådning». Uppsatsen ingår i Minnesskrift ägnad 1734 års lag II, s. 570—630 (1934). Vi uttaga ur den utförliga framställningen de bärande tankarna.

Grundbegrepp i romersk privaträtt. För romarna betydde äganderätten ett ideellt herravälde över sakens »väsen», ett analogon till faktisk makt över en sak. I förhållande till utomstående besittare följer ur denna ideella makt en makt till tvångsexekution. Grunden till egendomsförvärv genom personer är ett »tagande» av saken med avlåtarens medgivande.

Obligatio eller rätten mot vissa personer betyder en ideell makt

att lägga beslag på honom eller hans totalförmögenhet, som representerar honom själv. Från denna makt kan personen befria sig genom viss prestation, varmed makten hindras att övergå i aktualitet. En obligation kan förvärvas blott genom ett sådant kontrakt, vari maktförhållandet på något sätt framträder som inträdande. Så voro stipulationerna ursprungligen sakrala akter, varigenom löftesgivaren gav gudarna makt att fördärva löftesbrytaren: av vinculum religionis blev sedan ett vinculum juris, i det löftesmottagaren övertog gudarnas maktställning. Bonae-fidei-kontrakten fingo kraft, emedan svikandet av tro och heder i vissa fall hade analogi med ett verkligt delikt. Ej ens i de senare kontrakten göra error, dolus och metus kontraktets kraft principiellt om intet. *Varken äganderätt eller obligation innesluter någon som helst förpliktelse.*

Äganderätten. Dominium är hos romarna en direkt makt att tvinga andra, som tillvälla sig faktisk makt över objektet. Privat subjektiv rätt är alltid en ideell makt över sak eller person och fattas i analogi med faktisk makt däröver. Såvitt det gäller förhållandet till andra människor, är privat subjektiv rätt den övernaturliga makten till tvångsexekution, vilken vid sakrätten är en följd av det ursprungliga direkta herraväldet över sakens substans och vid den obligatoriska rätten dess väsen. Denna makt har ingenting med moralen att skaffa.

Dominium är en över naturliga maktförhållanden upphöjd makt. Den är icke ett anspråk mot utomstående på att respektera ägarens besittning. Utan den är i sig själv ett direkt herravälde över saken, egentligen över sakens inre väsen eller species. Detta herravälde är givet genom jus Quiritium. Äganderätten är oberoende av väldet över sakens corpus, dess yttre tillvaro (detta till skillnad från den rätt, som även den blotta prossessio innebär). Detta herravälde, för sig betraktat, är dominium, men i förhållande till andra romerska medborgare följer ur denna primära maktställning till saken viss exekutionsrätt gent emot den besittande, i det man företar en legis actio, som hävdar detta dominium: rei vindicatio. *Exekutionsrätten* får omedelbar effekt i den naturliga världen.

När man avstår från en faktisk yttre makt över en sak till en annans förmån, så vill man lämna saken ifrån sig, och mottagaren vill ha den. Den faktiska maktens överlåtelse förutsätter

alltid en yttre gärning för att mottagaren skall erhålla den, och så förutsätter alltid äganderättens övergång en yttre gärning. Den blir densamma som vid överföring av besittning: traditio. Vid äganderättens överföring efter jus gentium samverka överensstämmelse i viljan och den yttre besittningsöverföringen till effekten. Consensus i avseende på saken kräves alltid.

Traditio avser ej att beteckna viljan, den yttre akten är varken ett signum eller en declaratio voluntatis, även om subjektiv consensus kräves. (Detta gäller både om egendomsöverföringen och grundandet av en obligation ex contractu.)

Obligatio. Den juridiska obligationen är ett band, som träffar en fri person sui juris och består i en borgenärens potentiella makt att lägga beslag på honom, senare på hans förmögenhet som hans representant, i varje fall dock utan att upphäva den rättsliga egenskapen: fri person sui juris. Från denna potentiella makt kan gäldenären befria sig genom viss prestation, som hindrar den att aktualiseras genom lege agere. Sker ej lösning, aktualiseras makten genom ett agerande under användning av samma rättsordning, varigenom den själv består.

Obligatio är så en *potentiell makt till tvångsövning.* Den pretoriska makten utbildades till väsentlig del därför, att den actio, som framspringer ur den juridiska obligationen, ofta strider mot moralen (exceptio doli och metus!). *Lagen obligerar ej, ty den har ej aktionsrätt.* (Den vanliga förvända översättningen av obligatio med »förpliktelse» vilar på naturrättsläran, som inlägger sitt eget obligationsbegrepp i det romerska.) Dominium innesluter hos romarna alls ingen obligation: det finns blott en actio in rem, icke in personam. Därför kan man icke i en äganderättsprocess hävda ett oportet till återställelse. (För naturrättsläran åter är dominium intet jus, med mindre varje utomstående, som har saken i sin besittning, är obligerad till återställelse.)

Dominium som makt till legis actio. Rättigheten är en makt, höjd över de naturliga maktförhållandena men ingripande i dessa. Den tillhör den romerska medborgaren och verkas av den romerska rättsordningen. Den är en »qualitas occulta».

Makten kan vara makt över saker (inklusive slavar) och över personer sui juris, som ej stå under patria potestas. Rätten mot personer sui juris är obligatio.

I äganderätten ingår ingen tanke på andras förpliktelse.

Varken på legisaktions- eller på formularprocessens tid ingick något »oportet» i formeln för äganderättsprocess. Man begår en injuria, om man tillägnar sig eller skadar en annans egendom, men denna injuria är ej juridisk *pliktvidrighet*. Den är blott ett handlande non jure, d. ä. utanför den egna rättens gränser, vari ligger dels handlingens juridiska maktlöshet, dels dess egenskap att befläcka eller orena den handlande.

Den som medvetet eller av vårdslöshet tillägnat sig en annans egendom är moraliskt en malus vir, tjuven blir infam: men injurian behåller sin betydelse, plikten att respektera annans egendom är blott en moralisk plikt. En juridisk obligation kan uppstå ur moralisk pliktvidrighet mot annans egendom som ett rättsfaktum, men därmed föreligger ingen juridisk plikt, man är ej juridiskt förpliktad att respektera annans egendom. Ett »oportet restituere» möter ej; före injurian finns ingen juridisk obligation mot ägaren som sådan.

Kärandens seger eller res judicata secundum actorem i äganderättsprocessen betyder alltid en proklamering av hans genom aktionen förvärvade exekutionsrätt mot svaranden. Till grund för proklamationen ligger både kärandens bevisliga äganderätt och användningen av det riktiga sättet att agera. I legisaktionsprocessen förlorade käranden processen genom minsta avvikelse från formuläret, och han kunde ej använda ny legis actio i samma sak mot samme svarande. Just därför infördes formularprocessen, men även där krävdes riktigt aktionssätt.

I formularprocessen efterträddes legis actio omedelbart av judicium legitimum. Det formella lege agere uppgick här i en viss litis contestatio, och pretorn gav en viss formula, som band judex och som uppställdes med ledning av parternas överenskommelse rörande processföremålet. Denna litis contestatio betydde att ett legitimum judicium givs.

Pretorn kunde i en äganderättsprocess förvägra annan formula än den, som inneslöt en viss exceptio. Då hörde den med exceptio givna inskränkningen till det i judicium legitimum inneslutna lege agere. För att käranden genom lege agere skulle få verklig exekutionsrätt krävdes att han bevisade sin primära rätt och att svaranden icke kunde bevisa exceptionens riktighet. Detta l. a. är i legisaktionsprocessen ett förutbestämt talande, i formularprocessen ett judicium legitimum (den pretoriska formeln gavs

i enlighet med villkoren för ett judicium legitimum). Lex i lege agere betyder ej en särskild lag utan har en äldre betydelse av *romersk rättsordning ö. h.*

Under den egentliga lagprocessens tid måste allt lege agere av processuell natur ske inför pretorn. Under formularprocessens tid bestod lege agere i att motta den pretoriska formeln såsom ett judicium legitimum. Men pretorn själv uppträdde här ej som imperieinnehavare utan som bärare av den romerska rättsordningen själv, av jus Quiritium. *Ducere in jus* var att föra till pretorn. *Förhandling in jure* i motsats till förhandling in judicio betyder förhandling inför pretorn i motsats till förhandling inför den utnämnde judex. Därför fortgick också den av en viss pretor konstituerade processen vid judicium legitimum oberoende av om denna pretor frånträdde sitt ämbete. (Det fanns också ett judicium imperio continens, i vilket pretorn anordnade judicium med stöd av sitt imperium: därför »dog» denna process med den särskilde pretorns avgång från sitt ämbete.)

Legis actio, resp. judicium legitimum ägde sin kraft genom den däri verkande romerska rättsordningen, förmedlad av pretorn som dess representant. I äganderättsprocessen segrade den agerande genom sin ursprungliga krafts verksamhet förmedels sådant agere, som erhöll sin kraft genom den romerska rättsordningen själv. Den enskildes äganderätt bestod genom jus Quiritium. Den kraft, den inneslöt, kunde träda i verksamhet blott genom samma jus Quiritium, d. v. s. just genom att lege agere.

När äganderätten göres gällande genom ett judicium imperio continens, beror effekten till förmån för käranden, som bevisar sin rätt, uteslutande på pretorns imperium: hans makt att befalla den tillsatte domaren att låta den segrande käranden verkställa domen. Effekten kommer här uteslutande från pretorns maktställning, ej inifrån äganderätten själv.

Äganderättsförvärv. Dominium är i sig självt ett förhållande till sakens väsen och innesluter i förhållande till andra en makt till rei vindicatio gent emot den besittande.

Bortses från förvärv genom legat eller hävd är rättsgrunden till förvärv av egendom ett verkligt eller formellt *tagande av saken* under formell förklaring, att den är den tagandes egen-

dom, eller blott med den avsikten att bli ägare. Egendom i högsta mening, optimo jure, förvärvas genom mancipation, som blott är möjlig i avseende på vissa föremål, res mancipi.

Mancipation är ett derivativt egendomsförvärv. Förvärvaren griper, under särskilda former, i avlåtarens närvaro föremålet eller en reproduktion därav med blotta handen (manu capit) och säger: Aio hanc rem meam esse ex jure Quiritium. Förvärvet betecknas som mancipium (= manu capio). Gripande med handen av krigsfångar gjorde dem till den gripandes slavar, varför just slavar kallas mancipia. Här ligger ursprunget till åskådningen.

Jus naturale är en av romersk rätt upptagen för fria människor ö. h. gällande rättsordning. Enligt jus naturale vinnes genom occupatio originärt förvärv av ting, som kunna bli enskild egendom, men som ej ännu äro någons egendom. (Det finns även annat originärt förvärv jure naturali såsom specificatio, förvärv av avkastning o. dyl. Men då är det fråga om ett direkt förvärv i avseende på tingets species, dess inre väsen, eller om samhörighet med det föremål vi redan äga.)

Vid formlöst derivativt förvärv genom traditio av res nec mancipi tar förvärvaren formlöst saken till sig (accipit) med avlåtarens medgivande och i den med avlåtarens syfte överensstämmande avsikten att bli ägare. Det verkliga eller fingerade tagandet av saken, jämte formell förklaring att den tillhör den tagande eller med avsikten att behålla den som egendom, framställer den makt över tingets väsen, som dominium är. Som sådan framställning åstadkommer det enligt den symboliska magiens regel det framställda. Så enligt det ursprungliga tänkesättet; sedan förfarandet vunnit stadga, har den blotta rättsvanan bestämt nödvändigheten att använda det. Därmed sammanhänger, att det allmänna uttrycket för egendomsförvärv är capere eller sumere. Och därav uttrycket för förvärv genom hävd: usucapio.

In jure cessio är ett äganderättsförvärv i vissa fall. En legis actio (rei vindicatio), som ej av motparten besvaras med contradictio, ger vindikanten den äganderätt, som tillhör motparten. Användningen av den romerska rättsordningen under ett hävdande av äganderätt, varemot motparten ej reagerar, ger en överföring av dennes äganderätt. Den äganderätt, som ej hävdas

genom egen legis actio vid annans vindikation av samma sak, går förlorad och övergår till vindikanten.

Har äganderätten en gång hävdats genom legis actio gent emot den besittande samt utvecklat sin kraft att genom den romerska rättsordningen verka mot denne, förlorar den all kraft mot honom, om ej den agerande segrat genom aktionen. Den kan ej vidare hävdas mot honom. I den egentliga legisaktionsprocessen gäller detta utan vidare: all vidare aktion är i sig maktlös. Vid judicium legitimum i formularprocessen göres denna princip gällande genom av pretorn i formulan upptagen exceptio. Detta beror av formularprocessens teknik, men tanken är densamma.

Obligatio och gäldenären. Obligatio är en privat subjektiv rätt, som hänför sig till fria personer sui juris. Ett »oportet» hör till den formel, vari den göres gällande. Det betecknar ingen gäldenärens plikt till viss handling mot borgenären. *Tvångsexekution inträder ej på grund av någon pliktvidrighet.* »Dare oportet» försvinner med processöppningen i judicium legitimum och ersättas med ett »oportet condemnari». »Plikten» består ej längre, när tvångsexekutionen tar vid!

Förstörelsen av det i stipulatio utlovade tinget och mora i själva presterandet kunna fattas som culpa och därmed som injuria. Men verkan av denna injuria är ej tvångsexekution utan blott att vid sakens förstörelse med vett och vilja obligationen fortvarar med oportet för sakens presterande samt att vid mora obligationen fortvarar, om den också utan allt promittentens förvållande efter mora går under.

Oportet förekommer i en särskild processuell formel om lösning av viss pant genom viss prestation och kan då beteckna, att panten blott kan inlösas genom denna prestation.

Inlösningen av en av delikt beroende prestation sker i vissa fall genom en överenskommelse med borgenären om en viss försoningssumma, genom ett damnum decidere. Borgenären kan vägra varje överenskommelse. Man kan ej vara förpliktad till en gärning, vars utförande ej beror av den förpliktade själv. *Och dock fullgöres här en obligation, betecknad genom oportet i formulan.*

I formeln för imaginaria solutio, där obligationen är synnerligen stark, är obligationen fattad som ett band, med vilket borgenären binder gäldenären och från vilket denne »löser och

befriar sig» genom prestation. Uttrycket för prestationens fullgörande är solutio.

Oportet förekommer ej blott i processformler, i vilka en obligation göres gällande, utan även i formler, som fingera fakta, ur vilka äganderätt uppstår. Det säges då: om sådana fakta äro förhanden, på grund av vilka äganderätten till den omtvistade saken bör vara kärandens o. s. v. Här kan oportet ej betyda plikt för en eller annan person.

Det ideella bandet. Det romerska folkets jubere vid en privaträttslig lagstiftning riktar sig ej till medborgarne utan till *rättsordningen själv.* Det oportet, som i formulan träffar gäldenären, innebär då blott tillvaron av ett visst band, med vilket borgenären bindes och som är bestämt genom imperativa rättssatser och måste lösas genom prestation. Dare oportet l. dyl. betyder att den bestämmande rättssatsen kräver uppkomsten av ett band med ett visst därtill hörande lösningssätt, ett dare l. dyl. Detta band betecknas som ett vinculum juris. Vari består då borgenärens makt, när bandet ej löses på det rätta sättet?

Ur obligationen själv framgår blott den rättsföljd, som inträdde vid lege agere, vid agerandet genom den romerska rättsordningen. I legisaktionsprocessen före lex Poetelia ledde confessio (svarandens instämmande i den agerandes aio te mihi dare oportere l. dyl.), efter 30 dagars frist för eventuell lösning av bandet, till att pretorn bemyndigade borgenären till ett *tvångsnectere,* en formell akt, varigenom svaranden kom i slavställning, fast han ej blev kärandens slav: han måste arbete för käranden såsom en slav, till dess skulden kunde anses inlöst.

Om käranden nekade och saken gick till judiciellt avgörande och han blev judicatus, så skulle han efter 30 dagars frist (för lösning av den genom judikationen själv uppkomna obligationen) kroppsligen bindas och förvaras i privathäkte med 60 dagars frist för ett befriande pactum. Därefter skulle han dödas eller säljas trans Tiberim.

Obligationens makt över säljarens person var en makt att lägga beslag på honom. Denna makts aktualisering innebar svagare eller starkare tvångsövning och betingades av att lösning från det bestående maktförhållandet i rätt tid icke hade skett före legis actio. Men även efter redan börjad legis actio fanns

frist för lösning av bandet. Över huvud var lösningsmöjligheten relevant ända fram till slutpunkten av obligationens aktualisering.

Lex Poetelia upphävde tvångsnectere. Det väsentliga blev en borgenärens makt över gäldenärens bona. Dessa fingo som helhet representera hans person, borgenären lade beslag på hela förmögenheten men hade att återställa det belopp, som översköt skuldsumman.

Nu utjämnades ställningen av judicatus med den av confessus. Vid övergången till formularprocess inneslöts legis actio i mottagandet av sådan pretorisk formula, som konstituerade ett judicium legitimum. Övergången kan ej ha förändrat något väsentligt i det rättsläge, som utmärker en obligatio.

Obligamur actione: att vara på visst sätt obligatus betyder att vara underkastad en viss actio, därest man ej på rätt sätt löst sig från bandet. Är jag obligatus jure civili (i motsats till honoraria actione), binder mig en civilis actio, som »competit» det aktiva subjektet och som detta »habet». Det har i sig makten till den actio som binder det passiva subjektet, det får den ej genom pretorn. (Består aktionen jure honorario, säges: actio datur.) *Obligationen är det aktiva subjektets makt,* dess verkliga rättighet, och består genom jus civile självt, den över alla personliga maktförhållanden upphöjda romerska rättsordningen. Annars är obligatio ingen verklig rättighet utan en av pretorn förlänad makt.

Såvitt obligatio är en verklig rättighet, är det aktiva subjektet mäktigt av en civilis actio, som endast kan aktualiseras i ett lege agere, ett agerande genom samma rättsordning, som konstituerar rättigheten. Blott om en civilis obligatio göres gällande i judicium legitimum, är obligationen som inre aktionsmakt själv verksam mot den obligerade personen och blir i och med aktionen fullständigt förbrukad.

Göres den gällande i judicium imperio continens, är ej obligationen som subjektets kraft verksam i aktionen, utan pretorns makt träder i stället för borgenären själv fast med samma effekt, ty borgenären innehar makten till en civilis actio, han innehar en civil obligation. Men rättens kraft konsumeras eller förbrukas ej då genom aktionen, ty den har ej själv varit verksam. Därför måste vid försöket till ny aktion i samma sak exceptio rei judicatae vel in judicium deductae användas. Själva obligationen

består alltjämt och kan därför på nytt åberopas, endast exceptionen kan hämma framgången.

Därför skiljer Gajus ett judicium ex lege, i vilket en på grund av en viss lag bestående rätt göres gällande, från ett judicium legitimum, i vilken lex (= den romerska rättsordningen) är verksam. I senare fallet behöver alls icke en verklig rätt göras gällande, i förra fallet behöver ej den romerska rättsordningen vara verksam. Men om både en verklig rättighet göres gällande och detta sker genom judicium legitimum, är rätten som den berättigades kraft verksam och blir därför förbrukad.

Det bindande i all obligation är underkastelsen under en viss actio. Om plikt är ej alls fråga.

Verbalobligationen. Den blotta överenskommelsen ger ingen civilis actio. Det krävs faktorer, i vilka det personliga maktförhållandet framträder. En överenskommelse utan stöd i att en sak samtidigt överlämnas (så vid mutuum och fiducia) eller i speciella bokföringsåtgärder binder antingen verbis eller consensu!). 1) Den uppstår genom sponsio (spondesne? spondeo; blott för romare), 2) genom promissio (promittisne? promitto; gäller jure naturali). 3) Speciell obligation till givande av hemgift uppstår genom dotis dictio, möjlig blott för kvinnan själv eller fadern, i vars potestas hon är, eller för hennes debitor. Endast en av parterna talar. 4) En obligatio uppstår genom den frigivnes edliga löfte angående arbete till förmån för hans patronus. Endast en part talar.

I 1—3 fingeras en sakral akt. Fiktionen framställde magiskt den verkliga akten, No 4 var en verklig sakral akt.

1) Sponsio var ursprungligen en gemensam libation eller ett gemensamt offer, vid vilket något utlovades. Löftesgivaren kom under de vid akten närvarande gudarnas makt: löftesbrott utlöser deras vrede, de binda honom genom ett vinculum religionis, varifrån man löser sig genom löftestrohet. 2) Vid promissio uppstår genom dextrarum junctio en sakral livsenhet, man orenar enheten och därmed sig själv genom löftesbrott, man blir bunden vid fides och löser sig från bandet genom löftestrohet.

I båda fallen har det band, varmed ursprungligen gudarna resp. den sakrala livsenheten bundit löftesgivaren, övergått till löftesmottagaren. Vinculum religionis blev ett vinculum juris. Sedan det konstant antagits, att en civil obligation uppstår på

det sättet, har tanken på ursprunget fallit bort, och *sedvänjan* har stått kvar som bestämmande för uppkomsten.

3) Dotis dictio anknöt ursprungligen till trolovningen genom sponsio, då giftomannen utlovade kvinnan jämte en viss hemgift. Sedan latinarna fått medborgarrätt, miste sponsionen men behöll dotis dictio sin juridiska giltighet (ursprungligen blev den juridiskt bindande genom sin förbindelse med den sakrala sponsionsakten). I 4) ligger det i öppen dag, att vinculum juris härstammar från vinculum religionis.

De riktiga orden. Eden sätter den gudomliga kraften i rörelse genom och efter ordalydelsen, och i alla sakrala akter ligger vikten på användningen av de riktiga orden. Vid verbalobligationen gäller blott det, som är uttryckligen sagt, och vid tvivelsmål tolkas mot stipulator. Förstör den obligerade saken eller går den under efter mora, inträder ej skadeersättningsobligation. Stipulator måste hävda att saken skall utges som om den alltjämt funnes. På grund av löftets ursprungliga sakrala karaktär innesluter den obligerades gärning i likhet med mora en culpa, som är en injuria och vars följd blir att den gamla obligationen fortlever. En ny uppstår ej, ty orden, som grundlägga obligationen, uttrycka blott den ursprungliga obligationen.

Det gick för sig att låta den utlovade sjuke slaven gå under genom vanvård: man hade blott lovat att utlämna honom! Han kunde skadas, blott han utlämnades levande. Ofta fogades därför det tillägget till löftet, att i saken intet ont anslag skulle få förekomma.

Bortsett från anförda fall har mora ingen rättsföljd. Väl innebär den culpa eller injuria, men denna ger ingen obligation till skadeersättning, emedan all obligation vilar på stipulationsorden. Den summa, som upptas i judikatsobligationen, skall alltid bestämmas efter den hävdade primärobligationens värde. Är ingen tid för prestationen utsatt, inträder mora, om man ej presterar vid anfordran. Då obligationens innehåll här är blott själva prestationen utan tidsbestämning, kan judikatssumman blott vara själva prestationens värde. Är tid utsatt, inträder mora, om man ej presterat på den av stipulanten krävda tiden, men i detta fall är tidsbestämningen blott till förmån för löftesgivaren. Före dess förlopp kan mora ej anses ha inträtt, ej heller kan det ageras; den kan då ej betraktas som en fördel

för löftesmottagaren och läggas till grund vid beräkningen av köpesumman.

Consensus och moralisk förpliktelse Consensus grundar obligation i fallen emptio venditio, locatio conductio, societas och mandatum. Den är en formlös överenskommelse, i vilken den ene lovar och den andre accepterar löftet. Den kan ingås genom budskickning eller brev. Närmast uppstår ett moraliskt band. Såvitt en juridisk förpliktelse uppstår, upptas fullgörandet av den moraliska förpliktelsen däri och blir dess lösningssätt.

En bonus vir, en hederlig karl, finner sig principiellt alltid bunden av en sådan consensus. Löftestroheten faller under bona-fidesprincipen, som är det moraliskt rätta i sådana förhållanden, i vilka det blir trohet, respekt för tro och heder. En redlig man känner sig bunden av sitt löfte, om det accepterats av adressaten. Vid tolkningen undersökes främst quod actum est, det som parterna menat. Kan meningen ej utforskas, så skall löftet hållas sådant det objektivt föreligger. Dolus och orättmätigt psykiskt tvång (metus) restringera verkningarna; har förlust redan vållats därav, i det prestation redan skett, inträder skadeersättningsskyldighet.

Intigt blir kontraktet blott när i fallet dolus en för kontraktets bestånd relevant error föreligger. När endast en av parterna lovar något, får denne rätt till ersättning för alla av löftestroheten föranledda förluster. Vissa trohetsplikter gälla alltid å ömse sidor. Överenskommelsen anger blott en situation i vilken bonafidesprincipen äger tillämpning; principen själv går utöver överenskommelsens omfattning.

Förmyndarens obligation mot myndlingen bestämmes av bonafidesprincipen, trots frånvaro av överenskommelse. Vid fiducia stödes överenskommelsen av en jämsides försiggående formell egendomsöverföring genom mancipation eller in jure cessio.

Misstar sig köparen om vilket individuellt föremål säljaren åsyftar, så blir köpet ogiltigt. Enligt vissa jurister upphäves köpet genom villfarelse om saken, om vid köpet vissa egenskaper, som tillhöra sakens väsen, förklaras vara förefintliga. Sakens väsen bestämmes efter vissa stoiska begrepp, varvid det ej är fråga om att vissa ekonomiskt betydelsefulla egenskaper falske-

ligen förklaras vara förhanden, utan rättföljderna bero av vissa skolastiska föreställningar om »sakens väsen». (Så är enligt Ulpianus köpet giltigt, om ett förgyllt armband av koppar säljes som guld, men ogiltigt om obearbetad koppar säljes som guld.) Dock inskränkes i sådana fall köparens prestationsskyldighet. Det är då tydligt att ej heller parternas samstämmiga syfte vid köpet kan vara bestämmande för dess kraft.

Bona och mala fides. Handlandet efter bona-fidesprincipen upptages som sådant i alla juridiska obligationer, för vilka bona fides har väsentlig betydelse. »Dare facere oportet ex bona fide» heter det i själva formulan: det är fråga om vad man har att »prestera» till motparten enligt bona fides eller ö. h. enligt lagen för det moraliskt rätta, enligt aequum et bonum (Gajus). Enligt Cicero betyder praestare: lämna ersättning åt någon på grund av mot honom begången orätt. För den senare klassiska jurisprudensen betyder formulans bona fides detsamma som en praestatio doli. Man är i dolus, om man vid processens början ej givit ersättning såsom man bör.

Enligt Cicero äro judicia bonae fidei judicia de mala fide eller i fallen köp och hyra angående det som sker contra malam fidem. Dare facere ex bona fide betyder: enligt bona fide ge ersättning för förlust, vållad av handlande mot bona fides. Ersättningen för mala fides kräves av bona-fides-principen.

Den juridiska obligation, som uppstår vid consensus eller jämförliga situationer, går ej direkt ut på ett handlande efter bona fides utan alltid på en av bona fides krävd kompensation för föregående negativt eller positivt handlande mot bona fides. Konsensualobligationen går på skadeersättning för varje handlande mot bona fides; verbalobligationen går direkt på det utlovade. Vid den senare äro moraräntor uteslutna, vid den förra nödvändiga.

Bristen på redlighet betraktas som åtminstone besläktad med ett sådant delikt, som självt föder juridisk obligation till soning av gärningen, t. ex. av skuld. Den moraliska plikten till ersättning vid oredlighet har genom jurisprudensens ingripande kunnat upptas i en juridisk obligation. När den i den fick ett moraliskt innehåll, blev den ej längre formellt en deliktsobligation. En sådan träffar aldrig delinkventens arvingar; formellt blev den juridiska obligationen med moraliskt innehåll betraktad som en obligation ex contractu, vilken som sådan även träffar arvingar.

Den obligation, som förbinder säljaren av fast egendom, vid mancipation i sammanhang med köpet, att ge ersättning vid förtigande av vissa brister hos saken, framställes hos Cicero som en av jurisprudensen föranledd utvidgning av den ursprungliga på delikt grundade obligation, som uppstår vid falsk pronuntiering av frihet från belastning.

Judicium tutelae, i vilket den hävdade obligationen är bona fide, härstammar från ett ursprungligt på delikt grundat judicium angående förmyndares avhändande av egendom från myndlingen. Judicium depositi bonae fidei härstammar från en i de tolv tavlorna omnämnd actio ex causa depositi, som var deliktisk. Mandatet var ursprungligen en deponering; även det speciella judicium mandati bonae fidei torde härstamma från den i de tolv tavlorna omnämnda actio ex causa depositi in duplum.

Romarrätten och stoikerna. Hos romarna grundar viljan aldrig en överenskommelses rättsligt bindande kraft. Ej heller är lagstiftningen genom det romerska folket rättsbestämmande som förklaring av folkets vilja. Överenskommelsen får sin kraft antingen genom samhörighet med överlämnandet av saken (så vid mutuum) eller genom särskilda bokföringsåtgärder eller genom vissa ord, som ursprungligen ha ansetts framställa en sakral akt, eller genom det quasideliktiska brytandet av en formlös överenskommelse.

Hos romarna förefanns tidigt en privaträtt, som ej omedelbart gällde för romerska medborgare som sådana utan för fria personer utan avseende å det samhälle, till vilket de hörde. Den var ej till sitt ursprung bestående romersk rätt men betraktades också som ett moment i denna. Denna allmänna rätt kallades jus gentium och hade sin grund i rättsvanor, som ansågos vara gemensamma för alla folk. Dit hörde t. ex. den formlösa traditionens kraft att överföra egendom, originärt egendomsförvärv genom ockupering av res nullius, promissio som egendomsgrundande, obligation genom mutuum, obligation ex contractu.

För romerska medborgare voro rättigheter, som bestodo jure gentium, av samma natur som de specifikt romerska: de inneslöto i sig en makt till effektiv aktion genom den romerska rättsordningen själv eller makt till effektivt lege agere. Men bestodo de i förhållandet mellan romerska medborgare och främlingar,

inneslöto de en makt att effektivt agera men ej att lege agere: föllo de under romerskt forum, kunde de då göras gällande endast genom judicium imperio continens.

När grekisk rättsåskådning inträngde, sammanfördes detta jus gentium till to fysei dikaion, på latin jus naturale. Denna rätt var dock en rent romersk social ordning, som efter den stoiska åskådningen hade sin grund i ett i naturen liggande befallande förnuft: naturalis ratio. Dess föreskrifter voro bestämda av villkoren för ett fredligt mänskligt samliv och kommo att sammanfalla med det enligt romersk åskådning moraliskt rätta förhållandet människor emellan, d. v. s. med aequum et bonum.

Detta moraliska jus naturale identifierades oriktigt med jus gentium och framställdes redan på Ciceros tid som grundläggande för och väsendet i all särskild civilrätt, som var eller åtminstone borde vara blott en närmare bestämning av jus naturale. Den närmare bestämningen berodde av det mänskliga samhällets livsvillkor, detta fastän jus naturale blott var en rent moralisk ordning för förhållandet mellan fria personer och fastän det ej alls gav några rättigheter i romersk mening — d. v. s. inga till personen själv hörande krafter att effektivt agere.

Den klassiska jurisprudensen gjorde ej heller vid genomförandet allvar av teorien. Jus civile kunde direkt strida mot aequum et bonum, som då kom till korta, därest det ej kunde införas genom en bakport i processen, i det det gjordes gällande *som exceptio*.

Justinianus tillät att aequum et bonum upptogs vid utläggningen av jus civile, han borttog i många stycken motsättningen mellan stipulationen och den formlösa överenskommelsen, och han vidgade gränserna för den senares juridiska kraft samt inskränkte den gamla rättens formalism. Särskilt bortföll gränsen mellan jus civile och jus praetorium. Vid consensus började man allenast kräva en överensstämmelse i avsikten.

Men detta gällde ej absolut. Justinianus bibehöll skillnaden mellan för aktionens giltighet relevant och icke relevant error. Och den dominerande principen för kravet på subjektiva compensus var aequum et bonum *eller* bona fides. *Och han behöll det gamla romerska begreppet om den privata rättighetens natur.*

I 1600- och 1700-talens naturrättslära, särskilt hos Grotius, Pufendorff, Thomatius och Gundling, gjordes en användning av

det romerska jus naturale, som totalt omvandlade den privata rättighetens begrepp. Jus naturale förblev en moralisk ordning för förhållandet mellan människor, bestämd av villkoren för ett fredligt samliv. Men till ordningen som ett verkligt jus hörde också den naturliga rättigheten, bestående i den med naturen givna makten att själv förplikta inom de gränser, som stodo samman med det mänskliga samlivet.

Till denna makt hörde den enskildes rätt till personlig tvångsexekution i fall av motpartens pliktvidrighet. Den var ej längre som hos romarna en makt att öva tvång mot andra, utan det primära var *anspråket.*

Då makten att förplikta tillhör *viljan,* blev den naturliga rättigheten själv en kvalitet hos viljan. Och därmed blev allt förvärv av rättigheter genom andra beroende av en gemensam vilja.

2. *Den nyare naturrättsläran.*

Naturrättslärans uppkomst. 1600- och 1700-talens naturrättslära återgår på den medeltida läran om folksuveräniteten, som är en nyhet gent emot antik åskådning.

I de grekiska demokratierna hade ecklesian den högsta makten liksom populus i det demokratiska Rom. De betraktades som rättsliga enheter, för vilkas naturliga makt de enskilda voro objekt. Hos Aristoteles följer ur allas primära lika rätt, att alla skola ha lika del i att härska och behärskas. Den enskilde har primärt rätten att lika med varje annan härska över hela samhället och är likaväl som varje annan underkastad härskarmakten. När ännu postglossatorerna hävdade, att den tyskromerska kejsarmakten berodde av en translatio imperii eller en blott concessio usus genom en lex regia, given av folket, betydde »folket» en bestående rättslig enhet, som primärt innehade härskarmakten över de enskilda.

Enligt Nicolaus Cusanus är folket komplexet av de styrda och kan rättsligen komma i detta läge blott genom eget medgivande. Utan detta medgivande är ingen underordnad någon annan. Den nya folksuveräniteten ledde till att varje enskild, innan han genom consensus underordnades under statsmakten, själv är suverän härskare inom sitt område. Den härskarmakt över de enskilda, som förut hörde till härskaren i staten, överfördes nu

på de enskilda själva, var och en fick härskarmakt över sina egna handlingar, såvitt de voro förenliga med andras lika härskarmakt efter principerna för jämställdas fredliga samvaro. *Friheten blev en härskarmakt över sig själv.* Den enskilde kan föreskriva andra att respektera hans egen (begränsade) handlingsfrihet och vid behov öva tvång. En statsmakt, som uppstått genom andras consensus, kan likaså trycka sin vilja på andra statsmakter och vid behov öva tvång genom ett rättsligt bellum.

Men har genom samstämmig viljeförklaring den egna individuella härskarmakten helt eller delvis överlåtits till andra, få mottagarna av rätten helt eller delvis härskarmakt över sådana handlingar, som ursprungligen hört till avlåtarens egen maktsfär.

Den enskilde blev så suverän härskare över sina handlingar. I härskarrätten ligger den egna viljans rätt att bestämma över objektet innesluten.

Så uppstod »privat subjektiv rätt» som en förbindelse av stoisk och romersk rättsåskådning. Den enskilde övertog furstens eller folkets rätt att härska över den enskilde; det är den historiska anledningen till den s. k. viljeteorien om *grunden till löftets juridiskt bindande kraft.*

Naturrättsläran från och med Grotius fattar den privata rättigheten i förhållande till andra personer som en viljas ideella makt att trycka på en annan, att ge henne föreskrifter, som förplikta moraliskt eller i samvetet, och förpliktelsen för med sig makten att betvinga motparten för ersättning och egen framtida trygghet. Tvånget övas i naturtillståndet direkt genom »krig», i det på kontrakt vilande samhället åter särskilt genom domaren, som får tvångsmakten överlåten på sig.

Äganderätten innesluter en makt att förplikta och att vid pliktvidrighet tvinga varje annan att respektera rätten. Fordringsrätten är en makt att förplikta viss person till handling och vid pliktvidrighet en makt att öva tvång. Egendomsöverföring sker blott genom ömsesidig viljeförklaring. Löftet får bindande kraft som en överföring av en del av friheten eller viljans makt över personens egna handlingar, och överföringen sker genom ömsesidig viljeförklaring. Relevansen av dolus, error och metus vilar uteslutande på denna princip.

Förpliktelsen vilar på den stoiska »naturliga rätten», en av Gud given lag, som föreskriver det för ett fredligt samliv nödiga hand-

landet. Så blir detta handlande moraliskt nödvändigt, men dess underlåtelse medför också gudomligt straff, som man fruktar i samvetet. Från romarrätten härstammar idén om den enskildes makt att personligen moraliskt förplikta, en överföring från jus naturale. Folksuveränitetsläran fostrade tanken, att den enskilde genom sin vilja ideellt är härskare över sig själv.

I det anförda ligger grunden till den nutida juridikens rättskategorier. Ett grundbegrepp i den nyare privaträttsvetenskapen är begreppet om *rättsplikt*. Den intresserade berättigade parten kan kräva, han har ett anspråk på det handlingssätt, som genom lagen är plikt. Plikten består i hans, icke i det allmännas intresse och motiveras av en annan parts privata rätt. Staten skänker honom en subjektiv rätt, en ideell makt att själv förplikta. Denna makt konstituerar plikten och faller liksom denna utanför den naturliga världen. Den förpliktande staten fogar till bristande pliktuppfyllelse en möjlighet till tvångsexekution, vilken kan krävas av den intresserade berättigade parten, därför att den består i hans eget intresse. Så kan man med Wach tala om rättsskyddsåtgärder gent emot staten och med Jhering om att staten är skyldig att skydda den berättigades intresse för dess egen skull. Den privaträttsliga lagstiftningen gör detta intresse *värt att skyddas*.

Detta begrepp om rättighet härstammar direkt från 1600- och 1700-talens naturrättslära. Man har blott nu för tiden en annan mening om den yttersta auktoriteten.

Efter naturrätten var det ytterst *den naturliga lagen*, som berättigade och förpliktade. Staten får sådan förmåga blott genom ett efter den naturliga lagen bindande kontrakt, som konstituerar statsmakten och genom vilket statsmakten inom den naturliga rättsordningens ram berättigar och förpliktar efter sina egna intressen samt får överförd på sig den tvångsrätt vid bristande pliktuppfyllelse, som ursprungligen tillhörde den enskilde själv.

I nyare tid fattas vanligen *statsmakten själv* som omedelbart berättigande och förpliktande. Den naturliga lagen har åtminstone i förhållandet mellan olika stater ingen sådan förmåga. Den lag, som ger rättsplikten, är numera den positiva, ej den naturliga lagen. Men det formella privaträttsliga begreppet rättsplikt är i varje fall ett direkt arv från naturrättsläran.

För den nyare naturrättsliga åskådningen är Nehrman-Ehren-

stråle en typisk representant, särskilt genom sitt arbete: Inledning till then Swenske Iwrisprudentiam civilem (1729), som utövat starkt inflytande på 1734 års lag. Han är i allt väsentligt beroende av den holländsk-tyska naturrätten från Grotius till Gundling via Pufendorff och Thomasius. Denna förklaras i allt väsentligt ur stoisk och romersk rättsåskådning samt ur den senmedeltida läran om folksuveräniteten.

Recta ratio och Guds vilja. Stoikerna anta något i sig självt rätt och orätt, angivet av recta ratio. Det enda goda är människans bestämdhet av det rätta. Men Gud är också en vis fader, som styr världen och inrättar allting för gudars och människors skull. Människans *naturliga* välfärd ligger Gud om hjärtat: djur och växter äro till för människans skull. Så blir människans naturliga väl bestämmande för recta ratio. (Motståndarne påpekade motsägelsen i att Guds verksamhet som sådan ligger i försynen, medan dygden, som är det enda goda, uteslutande beror av oss själva och sålunda ej kan vara ett objekt för försynen.) Man påstod på samma gång, att rätt och orätt har sin karaktär i sig själva och att de få den genom lagens befallning och förbud!

Grotius fattade med stoikerna recta ratio som ett i sig bestående objektivt förnuft, vari den enskilda människan har del, så att hon kan få kännedom därom. Enligt stoikerna innebor detta förnuft i naturen själv, som är identisk med den högste Guden. Grotius följer här Thomas, för vilken lex aeterna i sig själv är ratio divinae sapientiae och som uppenbarad för människan är lex naturae. Denna lag är nu förhanden hos auctor naturae, hos Gud som naturens upphovsman. Lagen som en befallande och förbjudande lag härstammar från hans vilja, som nödvändigt är bestämd av hans förnuft och icke kan handla mot detta. Utan denna gudomliga viljeförklaring vore lagen ej verklig lag och den ägde ingen verklig vis obligandi.

Förnuftets diktat ange vad som är moraliskt dåligt eller nödvändigt, men den av förnuftet bestämda gudomliga viljan obligerar som befallande eller förbjudande. Närmast är för Grotius recta ratio ett hos människan förefintligt förnuft, men denna recta ratio härstammar från den primära recta ratio hos Gud.

Nerman följer närmast Gundling men ytterst Grotius: han talar ej om att recta ratio bestämmer Guds bud, men meningen är dock att Guds förnuft innesluter veritates morales, vilka av honom nöd-

vändigt göras obligerande genom hans bud. I skenbar avvikelse från Grotius framhäver han i anslutning till Pufendorff och Thomasius, att rättvisa betyder gärningens överensstämmelse med lagens befallning. Enligt Pufendorff är intet i sig självt hederligt eller skamligt, ty all obligation förutsätter en lagstiftare. Enligt Thomasius är obligatio ett tryck på viljan, som beror på att en viss person har makt att injaga fruktan eller väcka hopp samt antingen ger råd, under hänvisning till i naturordningen liggande följder av våra handlingar, eller befaller som imperieinnehavare, suveränt fogande goda eller onda påföljder till våra handlingar. Blott i senare fallet föreligger lag i egentlig mening och uppstår en obligatio externa, i förra fallet uppstår blott en obligatio interna, given av lex naturalis, som härstammar ex ordinatione potentiae primae et aeternae necessario operantis. Obligatio interna är en *påtryckning på viljan* som följden av Guds råd till människan under hänvisning till vissa påföljders absoluta nödvändighet på grund av den av honom själv fastställda naturordningen.

Grotius antar något i sig rätt och orätt, bestämt genom ratio recta. Skillnaden blir blott en viss olikhet i fråga om innehållet i ratio recta och den befallande lagens betydelse för obligationens uppkomst och därmed för det rättas och orättas egen tillvaro. Enligt Pufendorff måste Gud ge den lag, som han givit, emedan han en gång skapat människan med social natur. (Detta innebär, att han är bestämd av det goda för människan som socialt väsen.) När Thomasius talar om den lagstiftare, som kan obligera som vis, menas en som förstår, vari den mänskliga välfärden består och genom vilket mänskligt handlande den åstadkommes. Guds lagstiftning är alltid bestämd av recta ratio eller av insikt i vad som kräves för människornas väl. En mänsklig lagstiftare, som stiftade lag mot den naturliga lagen, kan ej verkligt obligera. Enligt Gundling är Gud i sin vilja bestämd av det som överensstämmer med den mänskliga naturen som det goda för människan, och han befaller nödvändigt detta.

Liksom hos stoikerna är hos Grotius det rätta resp. skamliga bestämt av överensstämmelsen eller oöverensstämmelsen med människans sociala natur. Konsekvent är *det goda för det mänskliga samhället* det primära innehållet hos den recta ratio, som hör till jus naturale. Samtidigt är innehållet ett i och för

sig eller oberoende av paföljderna rätt eller orätt handlande. Thomasius upptar från dem det relativa och förkastar det absoluta elementet i deras moral. Nehrman följer honom men avvisar hans tanke om Gud som en blott rådgivare för människorna.

Justum. Innehållet hos recta ratio är för Grotius och Thomasius *justum*. Thomasius och Nehrman låta justum tillhöra endast den egentliga naturrätten. Honestum och decorum tillhöra blott naturrätten i vidsträckt mening, den gudomliga lagen ö. h.

Justum är för Grotius det, som icke är injustum eller impium, detta att icke ingripa i en annans rättssfär, vilken bestämmes av det mänskliga samlivets, den yttre fredens bestånd och därmed av jus naturae. Så även övriga författare. Detta justum återgår på Ulpianus' juris praecepta: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuiqu tribuere. Honeste vivere är det hederliga levnadssättet, suum cuique tribuere är det fullständiga uttrycket för justum. Ulpianusstället härstammar från stoicismen. Att man ej bör överskrida gränserna för annans rätt var redan gammal grekisk rättsuppfattning. Var och en har primärt sin särskilda rätt, som det på grund av den allmänna världsordningen är farligt att beröva honom. Orättrådighet är detta att vilja ha mer än som tillkommer en. Stoikerna ha blott tillagt tanken på en befallande gudomlig lag och den från Aristoteles hämtade tanken på statens livsvillkor som bestämmande.

Enligt Grotius, Pufendorff och Nehrman kan den civila lagen ej föreskriva, vad den naturliga lagen förbjuder, men den kan inskränka det naturligt tillåtna genom förbud. Denna sats är stoisk; naturrättsläran har blott, som förbindelseled mellan jus naturale och jus civila, tillagt ett pactum, varigenom man underkastat sig Princeps (så även Nehrman).

Den subjektiva rätten som aktiv makt. Naturrätten sammanblandar genomgående *det icke förbjudna* med rättigheten som makt att obligera.

Enligt Grotius är justum detta att icke göra det som är förbjudet (ytterst av den naturliga lagen). Suum eller den handlingssfär, som lagen förbjuder att ingripa i, synes blott höra till *sfären för det förbjudna handlandet*. I verkligheten är för Grotius den subjektiva rätten en facultas moralis, *en förmåga som lagen ger åt en person* och som obligerar en annan. Förmågan är en

qualitas moralis perfecta, vilket innebär att den personliga kvaliteten som facultas är aktuellt verksam (som blott potentiellt verksam är den en aptitudo, en qualitas moralis imperfecta). Den är en personlig kraft, som obligerar annan person i visst avseende.

Hos Pufendorff är denna facultas en viss operativa qualitas moralis; potestas, jus och obligatio äro aktiva sådana. Potestas är *ett övernaturligt herravälde,* en kraft varigenom annan person obligeras därtill, att vad på honom ankommer innehavarens verkliga maktövning över en viss person eller sak blir möjliggjord. *Jus är också en mystisk kraftkälla,* varifrån annans förpliktelse utgår. Obligatio är *den personliga kvalitet, som binder* det genom annans rätt obligerade subjektet. Grotius indelar facultates i potestas (= imperium), dominium plenum och minus plenum, creditum, cui ex adverso respondet debitum. De båda sista motsvara de romerska: actio in rem och actio in personam.

Naturrättens och stoas rättighetsbegrepp. Suum i stoisk mening är för Grotius något som ej får kränkas, den rörelsefrihet, den enskilde äger, i det ett förfarande inom dess sfär ej är förbjudet. Suum är det som andra ej få ledera. *Den subjektiva rätten har ej rättsförplikten till korrelat,* fast det för andra är plikt att respektera den. Själva dominium som ett suum består ej i andras förpliktelse att ej hindra dominus att förfoga över saken, fordringsrätten mot viss person består ej i att den andre, som ej efterkommer rättsfordran, handlar i strid mot rättslagen.

Men Grotius avser, och Pufendorff hävdar öppet även ett annat rättighetsbegrepp. Den subjektiva rätten är en makt att förplikta andra. De förpliktas av min rätt, som innesluter andras förpliktelse, vilken framgår ur rättigheten.

Enligt Thomasius betyder permissio i sig endast att lagen ej förbjuder något. När lagen t. ex. ej förbjuder fadern att utöva sitt herravälde, så är icke frånvaron av förbud för fadern någon akt av lagen. Denna förbjuder blott andra att turbera imperiet; därav följer att fadern ej förbjudes att göra det. Därmed, att fadern ej gör något orätt, följer att andra göra orätt, om de hindra honom. Och därur, att det är orätt att hindra fadern i hans imperium, följer att han icke gör orätt, om han övar det; i denna mening äro jus eller subjektiv rätt och objektiv eller rättslig förpliktelse korrelater. (Resonemanget är oriktigt: därför att

faderns imperium ej regleras av lagen, behöver det ej vara alla andra förbjudet att ingripa däri eller tvärtom). Thomasius' verkliga mening är emellertid, att den subjektiva rätten själv betyder en mig tillhörande makt, ur vilken annans förpliktelse i ett visst avseende framgår. Normen själv ger en viss makt att handla, makten att obligera andra till att respektera min handlingsfrihet inom en viss sfär.

Endast kontaminationen med det stoiska begreppet om *suum* som den subjektiva rätten har föranlett Th. att göra den blotta *frånvaron av förbud* till en subjektiv rätt. Samma förväxling hos Gundling och Nehrman.

Obligatio som moralisk förpliktelse. Verklig lag har kraft att förplikta, har viss obligandi. Den naturliga lagen är yttersta grunden till varje mänsklig lags kraft att obligera och är i sina föreskrifter bestämd av insikten i det verkliga goda för människan. Att obligera är då att moraliskt förplikta. Vid en föreskrift hotar en viss person med viss påföljd därest man handlar mot föreskriften; genom denna påföljd får han kraft att påverka viljan. Den gudomliga lagens påföljder äro bestämda av den gudomliga lagstiftningen och göra sig gällande i samvetet. Här kan jag icke göra motstånd mot trycket på min vilja, jag måste erkänna att jag förtjänar det onda som drabbar den, som bryter föreskriften. Bryter jag den mänskliga lag, vars kraft att obligera har sin grund i den naturliga lagen, så drabbas jag även av de påföljder, som vålla fruktan i samvetet, och måste erkänna, att jag förtjänar det onda som drabbar mig. Så är obligare detta att moraliskt förplikta. I den mån den enskilde på privaträttens område har en av lagen meddelad qualitas moralis operativa, varigenom han förpliktar andra, förpliktar han moraliskt denne och innehar inom sin sfär ett imperium, som ytterst stammar från Gud.

Särskilt tydligt övar jag hos *Pufendorff* ett imperium, när jag privaträttsligt obligerar annan person, och obligationen är en personlig kraft i den obligerades inre, som verkar hans bundenhet. Här opponerar endast Thomasius, enligt vilken lex naturalis endast ger en obligatio interna: obligationen konstitueras blott av fruktan för handlingens på grund av naturordningen nödvändigt skadliga påföljder för samhället och därmed för den handlande, hans lycka beror av samhället. Däremot ger den civila

lagen en obligatio interna, emedan dess innehavare övar imperium och efter behov fastställer straff för olydnad.

Enligt Gundling är lex naturalis egentlig lag. När Gud ger lagen, fastställer han efter sitt behag straff för överträdelser, som gå utanför handlingens naturliga påföljder; därför ger även den naturliga lagen en obligatio eterna. Så även Pufendorff och Nehrman, enligt vilken lagens kraft ytterst kommer från den naturliga lagen, därest ej Gud själv omedelbart är lagstiftare. Den civila lagens kraft vilar på en naturrättsligt bindande överenskommelse, som är rättsgrunden för underkastelse under mänskligt herravälde (då får dock den civila lagen ej strida mot den naturliga lagens egna föreskrifter).

Ingen romersk jurist kan säga att lagen själv obligerar eller att dominium innesluter någon obligatio. Romarna kunde icke i äganderättsprocess hävda rätten till återställelse. För naturrättsläran vore dominium intet jus, om ej varje utomstående, som har saken i sin hand, vore obligerad till återställelse. Skillnaden mellan sakrätt och fordringsrätt är för den, att den förra principen förpliktar alla människor, medan den senare principen förpliktar bestämd person.

Den subjektiva rättens kraft att tvinga. Varje verklig subjektiv rätt innesluter en rätt till tvångsövning, om annan person icke fullgör den av rätten bestämda förpliktelsen. Gränsen för tvångets rätt är bestämd av principen om ersättning för det förlorade och av det för framtida trygghet nödvändiga. I naturtillståndet har man rätt till direkt tvång efter eget judicium (bellum privatum, Grotius); i det särskilda samhället utövas denna rätt av domaren. Enligt Pufendorff är potestas som en sådan qualitas moralis operativa, som en subjektiv privat rätt innebär, perfecta blott om den också kan göras gällande genom våld mot den lederande. Liknande hos Gundling och Nehrman.

Så är den positiva rätten enligt naturrättsläran en personen tillhörande ideell potestas, varigenom en annan person moraliskt förpliktas till visst handlande, förbunden med en ideell makt att i fall av pliktvidrighet öva det tvång, som erfordras för ersättning och trygghet. Sådant handlande är nödigt för ett samhälligt liv och därmed för den obligerades eget väl; dess underlåtelse medför gudomligt straff, som den förpliktade måste erkänna vara förtjänt, liksom han måste erkänna det av mot-

parten övade rättstvanget vid underlatelse vara förtjänt. All subjektiv privaträtt härstammar från den naturliga gudomliga lagen och hör så till ett samhälles livsvillkor, vilket gäller även om den till status civilis hörande rätten. Den världsliga lagens bestämmelser blir moraliskt förpliktande genom att konfirmeras av den naturliga lagen, vilket sker på grund av samhällskontraktet och under det villkoret, att den förbjuder vad den naturliga lagen primärt förbjuder för naturtillståndet.

Villkoren för uppkomsten av verkliga rättigheter kunna närmare bestämmas genom den världsliga lagen. När den världsliga, på samhällskontraktet vilande lagen en gång bestar, är den en betingelse för fredligt samliv och ger därmed reglerna för justum.

Makten att tvinga hör till varje subjektiv rätts väsen. Men den förutsätter en makt att moraliskt förplikta, och förpliktandet sluter i sig makten att tvinga, så långt det innesluter ett krav eller anspråk. Det moraliska elementet kommer från det stoiska jus naturale: en gudomlig föreskrift i enlighet med villkoren för ett samhälles bestånd. Men tilldelningen till den enskilde av en makt att tvinga kommer från det romerska rättighetsbegreppet.

Överföring av äganderätt. Den privata subjektiva rätten är en ideell makt att fordra något av andra, en viljans ideella makt över annans vilja. Egendomsöverföring är en translatio juris genom parternas förklarade vilja. Löftet, så långt det innesluter en translatio juris, får juridiskt bindande kraft genom båda parternas samstämmigt förklarade vilja.

I båda fallen åstadkoms rättsöverföringen genom parternas inre samstämmiga vilja. En yttre akt behövs blott för att i samlivet tillkännage den inre viljan, så att andra kunna ta hänsyn därtill. Viljan måste enligt Grotius förklaras och betecknas, så att man vet att den finns. Kravet på överlämnande av besittningen (traditio) fastställer blott villkoret för det särskilda samhällets erkännande av viljetecknet. När ej traditio fastställts som villkor för egendomsöverföring, gäller den naturliga lagen. Liknande hos Pufendorff, Gundling och Nehrman.

Löftets bindande kraft. Enligt Grotius är överföring av jus in personam (fordringsrätt) lika möjlig som överföring av egendom genom tillräckligt betecknad vilja. Om mottagaren av rätten får fordringsrätt, som avlåtaren ej äger, så har den senare

eller bör förskaffa sig en sådan rätt, som avyttrad till någon annan blir fordringsrätt mot honom själv. Lovar han att till annan överföra äganderätten till viss sak, avlåter han den i hans äganderätt till saken innesluta rätten att överföra den, och hos mottagaren uppstår då makten att av avlåtaren kräva, att denne avyttrar sin egendom till honom. En del av en bestämd äganderätt överlåtes. Går löftet ut på ett visst handlande, så avyttras en del av rätten över egna handlingar. Dominium är till sin effekt en makt att obligera andra att respektera; den kraft varur obligationen framgår, är en ideell (icke faktisk) makt över saken själv.

Rätten över egna handlingar, som är analog med äganderätten, är en ideell makt över dessa handlingar, vilken obligerar andra att respektera våra handlingsbeslut (inom gränsen för vår rätt över egna handlingar). Herraväldet tillhör den inre viljan och är en ideell förmåga att *vilja* bestämma över saken och över sina egna handlingar samt att verkställa sin vilja; makten är primärt en makt att bestämma andra till respekterande. Överföres en viss rätt att handla, faller handlandet under mottagarens ideella herravälde; han kan föreskriva avlåtaren ett visst handlande och även tvinga vid pliktvidrighet. Avlåtaren överlåter en makt att föreskriva honom själv något och en makt att hota med tvång i fall av bristande pliktuppfyllelse. Han avlåter alltså *en viss partikel av friheten.* Så hos Grotius. Liknande läror hos Pufendorff.

Här råder nu en viss oklarhet. Även överlåtelse av egendom är en handling. Om man överlåter äganderätten till en sak, som man ännu ej äger, lovar man därmed att förskaffa sig äganderätten till saken. Denna handling är ej själv någon överföring av egendom. Oklarheten föranledes av att förpliktelsens fullgörande blott i det ena fallet förutsätter en verklig förmåga att överföra egendom och därmed makt över en viss sak, ej blott över egna handlingar. Gundling låter även avlåtelse av en rätt att fordra egendomsöverlåtelse innebära, att man avstår en del av friheten till motparten. Nehrman har hela den naturrättsliga apparaten med dess idé om det juridiskt bindande *löftet som en translatio juris* med hela den bakomliggande mystiken.

Den naturrättsliga viljeteorien lägger vikten på att viljan blir konstaterbar genom löftet, men den kan ej ange något skäl till

att löftet skall vara riktat till löftesmottagaren. När man hävdar viljeteorien som grunden för ett löftes juridiskt bindande kraft, fattas rätten som förankrad i viljan. Denna är bärare av rättigheten, och ingen rätt kan förvärvas utan vilja till förvärvet: konsekvensen blir att löftesmottagaren icke får någon som helst rätt gent emot löftesgivaren före sin accept. Den senare kan före accepten återkalla sitt löfte utan att denna återkallelse behöver ha kommit till mottagarens kännedom, blott den på något sätt är bevislig.

För de romerska och även för de byzantiska rättslärda var varje tanke på löftet självt som en viljeförklaring fullkomligt främmande. För den romerska rättsåskådningen är löftet självt som riktat till mottagaren det primära; vad givaren menat med löftet, behöver ej ha betydelse för dess kraft. För naturrättsläran (även för Nehrman) står det klart, att då efter den naturliga lagen inga särskilda former äro nödvändiga för ett accepterat löftes kraft, är den romerska skillnaden mellan nudum pactum och contractus utan betydelse efter samma lag. Ja, Grotius menar, att romarna måste ha betraktat viljan som det för löftets kraft avgörande — det är ju en självklar sak!

Error, dolus och metus. Enligt romersk åskådning gör error som sådan icke en löftesakt ogiltig. Enligt Grotius gäller kontraktet ej vid villfarelse, men har den ena parten misstagit sig på grund av försummelse, skall han ge skadeersättning åt den andra parten, som litat på att kontraktet skulle gälla. Pufendorff bestrider direkt den romerska principen att error in re är relevant blott om den rör sakens essentialia i fysisk mening; den är i stället relevant, om den rör de egenskaper, som kontrahenterna haft i tankarna vid kontraktets ingående.

Enligt Gundling är även error in motivis relevant. Kontraktet bör gälla allenast vid ensidig villfarelse, som ej beror av motparten, emedan skadan, som vållas motparten av villfarelsen består i att den senare ej kan åberopa kontraktets giltighet. Därför bör det gälla såsom det skulle gälla, om villfarelse icke förelåge. Dessutom är det negativa kontraktsintresset svårt att bedöma. Villfarelse är i allmänhet ej ursäktlig, error beror i allmänhet av culpa, och både därför och på grund av svårigheten att bedöma hithörande quaestiones facti bör culpa in dubio presumeras. Det är svårt att avgöra den verkliga skadan för

motparten, såvitt man ej får förlägga den till att han ej kan kräva kontraktets uppfyllelse. Nehrman följer Gundling.

Enligt Pufendorff är det juridiskt bindande löftet ej translatio juris genom samstämmig vilja. Löftesmottagaren får ej någon rätt, emedan han begår en injuria och jus och injuria utesluta varandra. Då blir ej heller löftesgivaren förpliktad. Liknande hos Thomasius och Gundling. Nehrman följer dem. Föreligger dolus eller metus (orättmätigt övat psykiskt tvång), är kontraktet ogiltigt.

Återblick och reflexioner.

I.

Vi inleda vår resumé av den föregående framställningen med några historiska reflexioner, som måste bli mycket skissartade.

Den europeiska rättshistorien visar oss ett synkretistiskt sammanflöde mellan till art och ursprung vitt skilda tankevärldar. Tidigast kom den grekiska rättsåskådningen, som kulminerade i den stoiska rationalismen och den däremot riktade utilistiska skepsis (Epikuros, Karneades). Cicero omtolkade sedan den romerska rättsåskådningen i grekiska termer av växlande ursprung och innebörd, varvid varken grekiskt eller romerskt tankegods kom till sin fulla rätt. De grekiska termerna och idéerna blevo i denna »interpretatio romana» sannskyldiga bastardbegrepp med ytterst tvetydigt och vacklande innehåll (en process, som ingående belysts av Hägerström i hans romersk-rättsliga undersökningar, av Max Pohlenz i »Antikas Führertum» 1934 och av andra forskare).

På republikens Rom följde den gudomliga kejsarmakten, vars ideologi förenade romersk och orientalisk åskådning till ett helt, där grekiska tankar huvudsakligen spelade rollen av de dekorativa ornament. En gudomlig vilja bortom gott och ont fick grunda rätten och samhället och uppenbarades i kejsarens person, vilja och befallningar. Rollen upptogs västerut av påven (»quasi Deus in terris») och av det senmedeltida suveräna härskardömet, vars idéer förebildades av Fredrik II och hans fullständigt hedniska *politiska teologi*.

Den suveräne furstestatens ideologi är en efterklang av denna teologi. Huvudsvårigheten blev här att bestämma gränsen mellan

»auctōritas» och »potestas». Den fick hos Hobbes den lösningen, att potestas uppslukade auctōritas. Därmed framträdde med full skärpa antinomien mellan halft gudomlig statsvilja och en på gudomlig auktoritet vilande ordning av rättigheter och plikter. Hos Hägerström är denna antinomi den historiskt givna utgångspunkten. Han söker lösa den genom en ny problemställning, som gör de gamla problemen till skenproblem.

För kyrkofäderna blev det av vikt att beskära kejsardömets och världsväldets gudomliga maktanspråk, och till det syftet mobiliserades särskilt stoikernas och kynikernas sociala och rättsliga idéer. Verket fulländades av Augustinus, vars huvudsyfte var att ej ge Caesar och världsväldet mer än som tillkom dem samt att ge de naturligt framvuxna mindre samhällsbildningarna grundläggande betydelse. Han förband särskilt Ciceros och Varros rättsspekulation med bibliska och kyrkliga idéer och åstadkom så en kristnad naturrätt, som för 800 år framåt praktiskt taget avslutade den rättsfilosofiska spekulationen. De begrepp om justitia, justum regnum, pax etc., som han utpräglade under kombination av bibliska och romerska definitioner, upptogos under medeltiden och förbundos där med analoga germanska begrepp på ett synnerligen brokigt och osystematiskt sätt. (Denna process har ingående belysts av Ernst Bernheim och hans lärjungar.) Praktiskt taget blev det en kompromiss mellan den långt gående germanska individualismen med dess vida och lösa begrepp om den enskildes okränkbara rättssfär och därinom fallande rörelsefrihet, som förpliktade alla andra, och kyrkans stränga och asketiska pliktkrav. De senare drogo i stor omfattning det kortaste stråket och omtolkades gärna därhän, att plikterna grundade nya rättssfärer nästan i det oändliga. (Här söka vi grunden till den vanliga teoretiska glidningen mellan »rättighet» och »tillåtelse».) Denna utveckling hotade samhället med anarkisk upplösning. Ståndsstaten har växt fram på de alltmer vidgade fri- och rättigheternas frodiga växtgrund (det klassiska exemplet är det gamla Polen). Problemet att förena ordning med frihet övertogs av den suveräna furstestaten, sedan påvedömet måst uppgiva striden. Den ställde allt skarpare furstens vilja och maktapparat mot den anarkiska massan av ståndens fri- och rättigheter.

De »naturliga rättigheterna» och »samhällskontraktet» i deras

vetenskapliga former voro väsentligen intet annat än lånade antika begreppsformer för given positiv rätt och given folklig rättsuppfattning. För denne tedde sig rättsordningen mer eller mindre tydligt som ett »allas kontrakt med alla». (Jag hänvisar här särskilt till R. v. Keller, Freiheitsgarantien für Person und Eigentum im Mittelalter, 1933, Fritz Kerns och Kurt Wolzendorfs forskningar och till den knappa översikten i J. W. Goughs arbete »The social contract» av 1936.) Den nyare naturrätten är väsentligen positiv statsrätt och privaträtt i styv och svårhanterlig brokaddräkt. Fantastisk är den egentligen blott i den grad, som de bakomliggande *verkliga* föreställningarna kunna anses vara det. Det är egentligen icke naturrätt i grekisk mening som vi här möta, och det är endast delvis fråga om lån från romersk rätt (societasbegreppet!). I varje fall har det övertagna undergått djupgående förvandlingar efter livets nya krav och under anpassning till germanska åskådningar. (Hur mycket dessa från början upptagit från antiken, är en fråga, som ännu ej fått sin lösning.)

Formproblemet skärptes förnämligast genom alltmer komplicerade politiska och tekniska behov. Den historiska utvecklingen framvisar i olika länder så djupgående skillnader vid sidan av det jämförelsevis lika och gemensamma, att endast en mycket fördomsfri och vidsynt forskning kan ge en närmelsevis riktig bild av de skiftande tillstånden och förloppen. Man kommer endast åt en sida av saken genom att hålla sig enbart till de begreppsmässiga formelementen.

Hägerström har i föreliggande framställning gett ett storartat prov på vad en sådan logisk formanalys kan åstadkomma: enligt min mening har han emellertid underskattat de folkliga germanska idéernas och institutens betydelse. Men det kommer också säkert att dröja mycket länge, innan vi nå en någorlunda sammanhängande uppfattning av den rättshistoriska period, som ligger mellan Augustinus och Grotius. På vida områden äro endast provisoriska förarbeten utförda.

Det laxare germanska rättighetsbegreppet har en stark bismak av vad grekerna kallade hybris och pleonexia. Det är huvudsakligen mot denna »rätt», som Hägerström i verkligheten riktar sig i sin skarpa kritik av naturrättens (och boströmianernas) rättighetslära. Den leder oundvikligen ut till gränslöshet i de

rättsliga anspråken. Denna gränslöshet synes oss viktigare än hämnderättens mera tvivelaktiga måttlöshet; gränslösheten är snarast av syllogistisk natur; de fasta utgångspunkterna och normerna saknas. Den antika och äkta naturrätten sökte sig fram i riktning mot skarp begränsning och precisering. Det attiska tänkandet står här i påtaglig motsats till det germanska. Det hade en annan syn på måttets och den effektiva ordningens problem. Det hade tagit lärdomar av den vilda grekiska praktiken!

Vi möta här ett urgammalt psykologiskt och etiskt problem, som tydligen måste uppdelas på flera led och flera grundtyper. Sakläget synes ofta ha blivit för starkt förenklat hos Hägerström med hans skarpa blick för praktikens osamstämmigheter och svårigheter. Bakom hans kritik står som hos grekerna en stark entusiasm för ett harmoniskt, måttbestämt och besinningsfullt samhällsliv. Han vill en förnuftig förening av individualitet och socialitet. Han förfäktar realiter moraliska intressen och drives av moraliska motiv, även när han tror sig filosofera med suverän likgiltighet för allt sådant och dväljas i en rent teoretisk atmosfär »jenseits von gut und böse». Han utgår trots allt från samhället som ett levande helt med immanenta ändamål och värden (samhällsnyttan!). Vårt slutkapitel torde ge fullgoda skäl för denna karakteristik, som enligt vår mening ej nedsätter dess föremål. Hägerström torde själv bekräfta sin egen sats, att »livets krav äro starkare än logikens» och i varje fall den stränga objektslogikens.

Med våra sista anmärkningar ha vi emellertid föregripit framställningen i senare delar. Vi övergå nu till att ge en resumé av huvudmomenten i Hägerströms konfrontation mellan romersk rätt och nyare naturrätt.

II.

Redan i »Stat och rätt» betonade Hägerström maktsynpunktens betydelse i romersk rätt och nyare naturrätt. Här utföres ämnet ånyo på grundvalen av oerhört omfattande och djupgående specialundersökningar.

Den rena (övernaturliga) makten utesluter förpliktelse i modern betydelse. Hos romarna grundar viljan aldrig en överenskommelses rättsligt bindande kraft, och obligation innesluter icke förbindelse. Det rör sig i stället om en (åtminstone ursprung-

ligen) rent övernaturlig makt, vars yttersta källa är den romerska rättsordningen, som själv är en övernaturlig maktfaktor. Den makt, medborgaren eller pretorn utövar, övergår till aktualitet genom tekniska verkningar i den naturliga världen (främst genom tvångsexekutionen), men maktförrådet självt är begränsat och uttömmes genom vissa tekniska åtgärder. Det kan ej aktualiseras i obegränsad utsträckning, »rätten» är en kraftkälla av ändlig art. Icke ens de lånade inslagen av stoisk naturrätt ha kunnat utplåna det äktromerska begreppet *om rätten som övernaturlig makt utan vidare.*

Så är äganderätten direkt makt över sakens »väsen» (som närmare tolkas genom animistiska stoiska kategorier). Privat subjektiv rätt är en ideell makt över sak eller person och uppfattas i analogi med faktisk makt däröver. Egendomsöverföring är ej en viljeyttring utan en överföring av makten. Dominium innesluter ingen obligation, och det finns blott en actio in rem, ej in personam! *I äganderätten ingår ingen tanke på andras förpliktelse.* Obligation är blott en potentionell makt till tvångsutövning mot andra.

Den oförrätt, om består i att man tar eller skadar annans egendom, är en juridiskt maktlös handling, som *befläckar* den handlande. Plikten att respektera annans egendom är enbart en *moralisk* plikt. I äganderättsprocessen segrade den agerande genom sin ursprungliga krafts verksamhet förmedels sådant agerande som i sin tur fick sin kraft genom den romerska rättsordningen själv. Även pretorns imperium hade sin källa i den romerska rättsordningen, som gav honom hans makt.

Det rättsliga bandet var ursprungligen av rent religiös natur och bestämdes i privaträtten genom imperativiska rättssatser, som riktades till den romerska rättsordningen själv och sålunda voro av övernaturlig art. Ur obligationen-bandet framgingo blott de rättsföljder, som inträdde vid agerandet genom den romerska rättsordningen, genom legisaktionen. Borgenären fick makt över gäldenärens person, senare över hans egendom. Att vara på visst sätt obligatus betydde att vara underkastad en viss actio, därest man ej på formellt riktigt sätt löste sig från bandet. Civilrättslig obligation är det aktiva subjektets inre aktionsmakt eller den *verkliga rättighet,* som består genom jus civile självt, den över alla naturliga maktförhållanden upphöjda romerska

rättsordningen. (I honorarrätten skänkes makten av pretorn.) Så är det bindande i all obligation underkastelse under en viss actio, om plikt är överhuvud ej fråga.

Maktens övernaturliga karaktär framgår tydligt ur betydelsen av att använda riktiga ord och rituella handlingar. I grunden ha de inlånade stoiska begreppen aldrig omvandlat den romerska rättigheten och obligationens rena maktnatur. *Hos romarna förpliktade icke viljan, utan den övernaturliga makten band på ett yttre sätt.* Detta yttre sätt kunde sedan i sin mån modifieras av sociala behov och intressen och moraliska värderingar.

Den nyare naturrätten överförde härskarens makt över de enskilda på dessa själva. Envar blev suverän herre över sina egna handlingar, *min frihet* blev min härskarmakt över mig själv. Den enskilde kan här föreskriva andra att respektera hans egen begränsade handlingsfrihet och vid behov öva tvång. Endast genom sin egen consensus underordnades de enskilda under statsmakten. Överhuvud kunde de enskilda genom viljeförklaring överlåta sin individuella härskarmakt till andra. Så kunde mottagaren av rätten få härskarmakten över sådana handlingar som ursprungligen helt eller delvis tillhörde avlåtarens egen maktsfär. Den privata subjektiva rätten förbinder romersk och stoisk rättsåskådning. Den enskilde övertog furstens eller folkets rätt att härska över den enskilde. Så uppstod den s. k. viljeteorin som grund till löftets bindande kraft.

Min privata rättighet blev min viljas ideella makt att ge en annan vilja föreskrifter, som förpliktade moraliskt. Förpliktelsen medförde makten att betvinga motparten i och för ersättning och egen framtida trygghet. Äganderätten inneslöt makten att förplikta och att vid pliktvidrighet tvinga varje annan att respektera rätten. *Dolus, error och metus, få nu en helt annan betydelse än i den romerska rätten.*

Den nyare naturrätten ersätter jus Quiritium med stoikernas »naturliga lag», som berättigar och förpliktar. Staten får sådan förmåga blott genom ett efter den naturliga lagen bindande kontrakt.

Hos stoikerna är det rätta det, som det naturliga förnuftet utpekar som ledande till vår välfärd. Vårt eget riktiga förnuft uppfattar det i sig självt rätta och orätta, som dock samtidigt består blott genom statens befallning eller förbud. I den nyaste

naturrätten härstammar lex aeterna från Gud som naturens upphovsman. Lagen som en befallande och förbjudande lag härstammar från Guds vilja, vilken helt bestämmes av hans förnuft. Guds vilja obligerar. Vårt eget riktiga förnuft dikterar det moraliskt riktiga eller dåliga, men detta vårt förnuft härstammar från det primära riktiga förnuftet hos Gud. Hans förnuft innesluter naturliga handlingar, som av honom göras obligerande genom hans bud.

Den subjektiva rätten blir nu en förmåga, som lagen gett åt en person och som obligerar en annan. Den civila lagen kan genom förbud inskränka det av den naturliga lagen tillåtna (så redan stoikerna). Det rätta är att göra det, som icke är förbjudet (av naturlagen). Den subjektiva rätten är en personlig kraft, som obligerar annan person i visst avseende. »Rätten» är en mystisk kraftkälla, varifrån andras förpliktelser utgår. Obligationen är den personliga kvalitet, som binder det genom annans rätt förpliktade subjektet. Det okränkbara »suum» är det område, inom vilket personen rör sig fritt och utan att drabbas av något förbud. Den subjektiva rätten har ej rättsplikten till korrelat, fast det för andra är plikt att respektera den. Men lagrätten krävde en annan idé. Den subjektiva rätten är en makt att förplikta andra. De förpliktas av min rätt, som innesluter andras förpliktelse. Här ligger en källa till svåra begreppskontaminationer.

Subjektiv rätt är en makt att tvinga, som inneslutes i makten att förplikta. Här ha romersk och stoisk åskådning sammansmält. Hela löftesteorien vilar på makten att helt eller delvis avyttra friheten. Löftets förbindande kraft är förankrad i viljan. Syftet och meningen bli jämte moraliska synpunkter avgörande för rättstolkningen. Detta är en annan mystik, än den romerska rätten kände, men mystik möta vi i det ena lika väl som i det andra fallet.

* *
*

Hägerströms magnifika exposé av ett oerhört historiskt material torde utgöra höjdpunkten i hela hans författarskap. Den innesluter uppslag och utgångspunkter för fortsatta undersökningar på en mångfald punkter. Den kastar ett i flera avseenden

bländande ljus över hela den europeiska rättsutvecklingen och ger oss konkret bas för förståelsen av de abstrakta problem, varmed Hägerströms värdekritik övervägande rör sig.

Vi ha nu genomgått Hägerströms grundläggande arbeten i praktisk filosofi. Det återstår att utfylla och nyansera framställningen genom att utta kontentan ur en rad mera speciella och kompletterande framställningar. Närmast återge vi hans klara och pregnanta analys av den »sociala teleologien i marxismen», som särskilt intresserar som ett försök till avslöjande psykologi. Denna analys torde ej behöva några kommentarer för att lätt och säkert uppfattas.

Till sist sammanföra vi i ett slutkapitel en rad framställningar, som sträcka sig över ett par årtionden och som vi tillåtit oss att ordna efter systematiska synpunkter. Denna anordning avser att låta åskådningens inre enhetlighet klart och överskådligt framträda. Endast på enstaka punkter röja sig vissa smärre förskjutningar i tankegången; men då dessa principiellt belysts i den föregående framställningen, framhäva vi dem ej särskilt. Till sist ge vi en kort resumé av huvudpunkterna och knyta därtill några avslutande anmärkningar. Källorna till detta avslutande kapitel äro följande arbeten av Hägerström:

RO = Der römische Obligationsbegriff. 1927.
NR = Naturrätt i straffrättsvetenskapen? (Svensk Juristtidning 1920.)
L = Hans Kelsen, Allgemeine Staatslehre, (Litteris 1928).
Festskrift = Är gällande rätt uttryck av vilja (i festskriften för Vitalis Norström 1916).
KR = Kriminalpsykologiska reflexioner, (Svensk Juristtidning 1925; även i Socialfilosofiska uppsatser 1939).
MF = Om moraliska föreställningars sanning 1911 (även i Socialfilosofiska uppsatser).
Tiden = Om sociala vidskepelser, Tiden 1913 (även i Socialfilosofiska uppsatser).
VT = Till frågan om den objektiva rättens begrepp 1917.

Viljeteori i marxismen.

I »Social teleologi i marxismen» (1909) visas, att föreställningen om samhället som en viljeenhet ligger bakom Marx' konstruktion av den historiska utvecklingen.

Den yttersta drivkraften i historien är enligt Marx de med nödvändighet samverkande människornas gemensamma inriktning på produktionen av det som kräves för att uppehålla och förnya det omedelbara livet. Materialet för denna verksamhet är de i varje fall givna materiella »produktivkrafter», som med nödvändighet bestämma de speciella former denna riktning antar. I alla dessa former är den bestämmande kraften samhällets ursprungliga materiella begärande. Förändringen av givna produktionsförhållanden sker på grund av nya materiella produktivkrafter, som kräva nya produktionsförhållanden för att tillgodogöras. Den kraft, som ytterst framdriver utvecklingen, är det allmänna materiella begärandet, som på utvecklingens sista stadium upphör att verka som blind drift och övergår i målmedveten vilja. Förändringen sker »dialektiskt» genom övergång till motsatta tillstånd eller motsatsers förening.

Det, som väsentligen bestämmer den verkliga rättens utveckling, är ej rättsidén utan nationalekonomien, »det borgerliga samhället». Liksom hos Hegel bestämma immanenta samhällsmål med nödvändighet det historiska förloppet, oberoende av den enskildes medvetna vilja. Individen, står i det allmännas tjänst; under det han tror sig verka blott för egna intressen, arbetar han ytterst för samhällsmålet.

För upplysningsfilosofien verkades de sociala förhållandena av enskilda viljor, bestämda av mer eller mindre bristfällig insikt. Marx och Hegel avvisa förklaringen av det väsentliga historiska förloppet genom individens av förnuftsmotiv bestämda vilja. Men Marx har ett annat samhällsideal än Hegel. Det är icke den förnuftiga frihetens realisering utan det omedelbara (sinnliga) livets produktion. Detta intresse gör sig närmast gällande som blind drift och är det ekonomiska intresset, så långt detta går ut på att vinna medel för nämnda ändamål. Marx utgår från människans faktiska behov, men icke den enskildes utan

samhällets eller de samverkande människornas. I likhet med Hegel använder han allmänna ändamål som yttersta förklaringsgrunder; hans metod är ännu ej den genomfört empiriska. Förklaringen av samhällets klass-struktur och politiska maktförhållanden sker med det sociala produktionsintresset som yttersta förklaringsgrund. Det mål, som bestämmer samhällets struktur och utveckling, är produktionen av det för det omedelbara livet nödvändiga. Samhället är väsentligen en *verklig enhet*, som realiserar sina intressen på egendomligt sätt. Samhället gör sina intressen som enhet gällande, vilken enhet inom varuproduktionen framträder i objektiv form i bytesvärdet.

Bytesvärdet. För en varas bruksvärde är dess egenskap av vara eller av bytesvärde fullkomligt likgiltigt. Bytesvärdet men ej bruksvärdet uttrycker ett socialt förhållande av kvantitativ natur (ett kvantitativt förhållande mellan varor av olika kvalitet) och blir till genom ett samhälligt arbete, i vilket alla kvaliteter och individuella differenser förlora sin betydelse. Arbetet över huvud, som åtgår för varan, bestämmer sättet för dess ekvivalens med en annan vara. Arbetet mätes genom den använda tiden, den tid samhället i det hela behöver för att framställa ett visst bruksvärde genom användning av enskild arbetskraft — genomsnittstiden, som samhällsmedlemmarna behöva för att framställa varan, »den socialt nödvändiga tiden».

Vid varuproduktionen ter sig arbetet omedelbart sett som rent individuellt. I stället framträder produktionens sociala karaktär i varans bytesvärde. Detta är begreppsmässigt taget bestämt genom arbetstiden, vilken lag innerst bestämmer prisbildningen.

Bytesvärdet är ett förhållande mellan personer, betraktade blott som led i ett ekonomiskt samverkande helt. Det uttrycker blott det allmänna kvantitativa förhållande, i vilket bruksvärden utbytas. Bandet mellan personerna ligger i varuproduktionen, som till sitt väsen är social. Som produktion för utbyte är den produktion för social behovstillfredsställelse. Samhällets behov reglera det hela, som är en samhällets verksamhet för egna ändamål. I varuproduktionen, till vilken varubytet fogar sig, är samhällets verksamhet yttersta subjekt och ger principen för bytesvärdet. Principen hänför sig till vad arbetet kostat samhället. Det utgivna arbetet, representerat av den socialt nödvändiga arbetstiden, bestämmer värdet. Genom att avge detta värdemått

framträder samhället som verksamt och individen som led i samhällsorganisationen; det sociala bandet framträder blott som en tingsbestämning.

Marx har orätt i att samhället som helhet bestämmer värdet: vid värdebestämningen få endast de kostnader betydelse, som drabba den enskilde ägaren. Felet är en följd av Marx' tendens att betrakta det hela och dess intressen som bestämmande för den enskildes sociala förhållande eller av tendensen till social teleologi.

Marx' dialektik. Samhället realiserar oundvikligt sitt ändamål, det omedelbara livets produktion. Denna verksamhet är en utveckling genom motsatser och motsatsers förening. Genom det i varje särskilt fall nödvändiga produktionssättet skapas nya produktivkrafter, för vilkas tillgodogörande detta produktionssätt självt blir ett hinder. Därför måste det upphävas och dess motsats träda i dess ställe eller motsatser förenas. Grundmotsatsen är den mellan socialt och individuellt produktionssätt; det sociala är grundläggande och det slutliga, därför att samhället utvecklar sig från omedelbar tillvaro till ett organiserat genomförande av sitt ändamål. Först kommer den omedelbara kommunism, i vilken samhället som naturlig enhet instinktivt fullföljer sitt mål. Småningom blir en utsöndring nödvändig i produktionens intresse, och privategendom, privat produktion och klasskillnad framträda; samhällsenheten gör sig blott individuellt gällande i varulagen vid värdeutbytet, ej i produktionen själv. I ett tredje skede får produktionen åter karaktären av direkt samverkan men i varuproduktionens form; samhället blir produktivt men är bundet vid den individualistiska egendomsformen. I detta kapitalismens skede skapas produktivkrafter, som ej kunna användas utan att den individualistiska egendomsformen upphäves; produktionssättet bär på en oförenlig motsats mellan dess sociala karaktär och egendomsformen. Så inträder med nödvändighet den socialistiska produktionsformen, där samhället direkt reglerar sin produktion och verkar som en medvetet organiserad enhet, som planmässigt fullföljer sitt mål.

Kapitalismen bär på en inre motsats mellan medel och ändamål, produktionssätt och social behovstillfredsställelse. Enskilda personer realisera antisociala tendenser. Produktiv-

krafterna vilja bli erkända som sociala, i det samhället som enhet omedelbart realiserar sina produktionsändamål. Samhällsenheten verkar i den kapitalistiska produktionen för sitt ändamål, men den individualistiska produktionsformen leder till anarki. Samhällsenheten måste då kasta undan det hindrande medlet.

Fortgången genom motsatser och motsatsers förening som en faktisk lag för samhällsutvecklingen är ej lånad från Hegel. Enligt Marx genomför samhället som enhet med nödvändighet sina ändamål, individens grunddrift är materiellt begärande, och detta begärandes form är i varje fall bestämt av de sociala förhållandena. Dialektiken kommer från en socialrevolutionär tendens, som föranlett Marx att särskilt beakta de sociala revolutionernas historiska betydelse.

De enskildas strävan och verksamhet bestämmas trots all tillfällighet av det helas ekonomiska struktur och utvecklingstendenser. Det allmänna materiella behovet skapar efter förhandenvarande existensvillkor den ekonomiska strukturen och andra sociala förhållanden med »ideologier» i överensstämmelse därmed. Den givna ekonomistrukturen bestämmer karaktären av individernas materiella begärande och sättet för deras växelverkan. Resultatet av denna växelverkan föranleder därefter det ekonomiska behovet till en viss förändring av den ekonomiska strukturen. Tron på detta behovs skapande och dominerande kraft ligger under Marx' system.

Marx förväxlar ibland den psykologiska nödvändighet, varmed samhället ledes till att upprätta ett visst ekonomiskt system, med den av viljan oberoende nödvändighet, varmed ett ekonomiskt system medför ett visst tillstånd. Begärandets riktning bestämmes med nödvändighet av materiella existensvillkor och historiska förhållanden, från vilken synpunkt ingen möjlighet finnes att välja mellan olika samhällsförhållanden.

Den av människans vilja oberoende nödvändigheten innebär, att vissa bestämda samhällsförhållanden oberoende av vår vilja leda till vissa konsekvenser, som främja eller hämma produktionen. Samhället har under den atomistiskt individualistiska ekonomien bestämt produktionens allmänna kynne, medan enskilda personers intressen varit bestämmande i det medvetna livet; samhället har saknat planmässig organisation med möjlig-

het att beräkna följderna av förhållandena. När det socialistiska samhället blivit infört, kommer det bestämmande samhällsintresset att vara medvetet och ledas av kunskap om hur givna samhällsförhållanden verka: så kunna följderna förutses och inträda därför att man vill dem.

Marx uppställer en analogi mellan samhällets materiella eller ekonomiska struktur och individens kropp som den materia, vilken bestämmer hans andliga habitus. Den organiska kroppens tillstånd bestämmes av mekaniska lagar och så även den sociala materiens. Där är den mekaniska orsaken de i varje fall givna materiella produktionskrafterna. Den sociala förändringen i det hela med tillhörande ideologi är bestämd av mekaniska lagar. Dock påstås ej, att de materiella produktivkrafterna lika omedelbart bestämma den allmänna samhällsstrukturen med psykiskt bihang som människokroppen med psykiskt bihang. Orsaksförhållandet mellan produktivkrafter och sociala förändringar förutsätter samverkande människor, som genom sitt begärande bestämma sina sociala förhållanden efter givna produktivkrafter.

Egentligen är den metafysiska materialismen här ett löst bihang. Intresset är att förklara den sociala förändringen ur mänsklig verksamhet, som framgår ur sinnliga behov. Förändringen förklaras ur *den* ekonomi, som är bestämd av produktionens intresse och som ytterst bestämmer all annan, även den som närmast bestämmes av ideella drivkrafter. Materialismen är av social och praktisk natur. Intresset för det omedelbara livets produktion dominerar i samhället, och det för målet nödiga sociala produktionssättet bestämmer ideologiens karaktär.

Produktion och fördelning. Materiella produktionskrafter äro arbetsverktyg, råämnen, samfärdsmedel, produktionssättets tekniska sida, människans fysiologi, yttre naturbetingelser och marknadens omfång.

Även vetenskap, religion, naturrättsliga idéer och liknande ideella faktorer äro produktivkrafter. Men de förutsätta sociala förhållanden, som ytterst äro till blott för att de materiella produktivkrafterna skola få användning och andra framgå därur. (Den naturliga psykiska förmågan, som bihang till den psykiska naturen, är en av de materiella produktivkrafterna.)

De sociala förhållandena förstås endast genom att man be-

griper riktningarna i det allmänna materiella begärandet. Sociala förhållanden och produktivkrafter äro blott dylika riktningar, och riktningarna själva äro bestämda av föreliggande medel att nå målet. De medel, som bestämma riktningarna, äro själva ej riktningar eller sociala förhållanden och krafter; ytterst bestämma blott materiella produktivkrafter, även när de framgått ur sociala förhållanden. En given produkt av vetenskap och teknik är för samhället blott en materiell produktivkraft, som kan tas i bruk för produktionsändamål med hjälp av den sociala produktivkraften *teknisk vetenskap*. Den är själv ej av social natur och innebär i sig själv ingen psykiskt förmedlad samverkan, intet psykiskt förhållande mellan samhällets medlemmar.

Samhällets materiella begärande är inriktat på givna materiella produktivkrafternas användning. Förut givna sociala riktningar ha en tendens att fortvara på grund av klassintressen och idévanor. De influera på de nya riktningar, som framgått ur ändrade materiella existensvillkor.

Det är produktionsförhållandena, som bestämmas av de materiella produktivkrafterna genom det allmänna materiella begärandet. De egendomsförhållanden, i vilka produktionen sker, äro ekonomiska maktförhållanden mellan samhällets medlemmar och mellan samhället självt och dess medlemmar. I slaveriet sker samhällsproduktionen på grundvalen av enskildas eller den härskande klassens absoluta makt över personers arbetskraft. Inom kapitalismen ha enskilda en andra uteslutande makt över produktionsmedlen och arbetarens arbetskraft för bestämd tid och därmed över arbetsprodukten själv. Produktionen sker i dessa maktförhållanden. (Här böra med Engels även bytesförhållandet tillfogas, gången från pengar till vara och från vara till ökat penningutlägg.)

Ytterst bestämmes samhällets struktur av produktivkrafter, som närmast bestämma de reella egendoms- och bytesförhållandena. Därav bestämmas i sin tur alla andra sociala förhållanden. Nya samhällsförhållanden framgå ur striden mellan nya produktivkrafters krav och givna förhållanden, som ej äro adekvata med dem.

Kapitalismens uppkomst har två grunder. Den speciella var lyckliga konjunkturer för de kapitalistiska köpmännen samt feodalherrars penningbegär. Den allmännaste och djupaste var

det nya produktionssättets förmåga att i högsta grad öka den sociala rikedomen genom nya produktivkrafter. När numera den inre motsägelsen i kapitalismen framträtt, då den blivit social parasitism och därmed ett hinder för produktionen, måste dess produktionssätt falla. Det var det sociala produktionsbehovet, som ytterst gav borgerskapets klassintressen seger över feodalväldet; nu har proletariatet att genom sina klassintressen realisera det närvarande produktionsintressets krav.

Ett kvardröjande äldre fördelningssätt kan hämma de nya förhållandena. Men även det nya fördelningssättet kan hämma det nya systemets produktionskraft: då är det på grund av inre fel ej längre livskraftigt och måste gå under. Fördelningssättet måste göras adekvatare.

Klasskampen. Klassen är en människogrupp, som i ett till sin inre struktur disharmoniskt samhälle företräder en viss sida av särskilda bytes- och egendomsförhållanden, i vilka produktionen sker. Klassen har vissa gemensamma, för gruppen säregna men mot andra stridiga intressen.

Så är en borgare den, som genom penningutlägg kommer i besittning av rent materiella produktivmedel, som tillbyter sig varan arbetskraft och genom dess användning får det i arbetslön och förbrukade produktivmedel utlagda bytesvärdet mer eller mindre förökat tillbaka. Borgerskapets intresse är att så vinna ökade bytesvärden, ökad penningtillgång, att av arbetaren utpressa så mycket arbete som möjligt mot så liten arbetslön som möjligt.

Klassmotsatsen, som betingas av privatekonomiska produktionsförhållanden, begripes i varje särskilt fall ur de tillfälligt givna materiella existensvillkoren. När den exploaterade klassens intresse på grund av förhållandenas makt blivit identiskt med hela samhällets produktionsintresse, blir klassen en revolutionär makt; det är endast genom den, som samhällets behov kan tillgodoses. Så länge klassförhållandena äro anpassade efter samhällets behov, måste de relativt ostörda fortbestå. Med klassens organisation följer systematisk klasskamp, som undergräver det bestående samhället men som ej kan förekomma förrän detta redan överlevat sig självt. När det av utvecklingen framkallade samhällsvidriga tillståndet inträtt, uppstår för samhället ett oundgängligt krav på bestämda nya produktionsförhållanden,

vilket krav med psykologisk nödvändighet realiseras av den klass, som kännbarast fått erfara följderna av det förvända tillståndet och som just därför organiserat sig till systematisk klasstrid. Samhället har en avgjord tendens att realisera bestämda nya produktionsförhållanden, och denna tendens realiseras genom den exploaterade klassen.

Stat och rätt. De nya produktionsförhållandena möjliggöras genom att proletariatet rycker till sig den politiska makten. Statsmakten har sin maktställning just som ett socialt verktyg för att upprätthålla samhällsnyttiga sociala intressen. När den ej längre gör det utan består blott på grund av klassmotsatser, måste den slutligen ohjälpligt falla, ty under alla förhållanden dominerar samhällsekonomien.

Statsmakten kan ej *skapa* några produktivförhållanden, allra minst genom dekret efter vissa begrepp om det ideala tillståndet. Men den kan försätta i frihet, den kan utlösa de genom utvecklingen själv livskraftiga produktionsförhållandena. Den ger den segrande klassen möjligheter för dess skapande verksamhet. Står den i tjänst hos en klass, som spelat ut sin ekonomiska roll, måste den snart duka under.

Den givna civilrätten är uttrycket för ett bestämt utvecklingsstadium hos produktionen; lagstiftaren erkänner blott *vad de ekonomiska förhållandena själva vilja.* Dekret uträtta något blott där de träda i tjänst hos samhällets ekonomiska behov. Så är kontraktets rättsförhållande ett viljeförhållande, vari det ekonomiska förhållandet avspeglar sig. Lagar kunna följa på redan givna produktionsförhållanden, men finnas ej lagar, måste i stället finnas rättsregler, direkt framkallade av det ekonomiska behovet. Behovet av bestämda ekonomiska förhållanden som villkor för produktionen är det, som ytterst framkallar rätten, vilken är ett ideellt och för sig taget betydelselöst korrelat till de nödvändiga förhållandena. Dessa kunna ej bestå utan en rätt, som reglerar dem.

Ideologien. De politiska, moraliska och rättsliga idéerna ha ingen inre giltighet utan äro i varje fall blott ideella uttryck för det ekonomiska läget. Varje klass har sådana idéer, avpassade efter dess intressen: de äro hävstänger genom vilka den gör dessa intressen gällande. Ha idéerna någon betydelse, ligga ekonomiska intressen bakom som drivkrafter.

Idéerna uttrycka samhällets materiella intresse, sådant det i varje fall bestämmes av omständigheterna. Den härskande klassen gör sig ursprungligen gällande, därför att dess välde är i produktivt avseende nyttigast för samhället. Den upproriska klassen representerar det förändrade produktionssätt, som kräves av förändrade förhållanden och som därför i längden segrar. När man vädjar till moralen och rätten, är det ett symptom på att det rådande tillståndet ej längre passar samhället.

»Ideologien» som överbyggnad på de ekonomiska förhållandena omfattar politiska, moraliska och rättsliga idéer, religion, konst och filosofi. De hänföra sig till föreställningar och känslor av ideellt innehåll, en överjordisk värld eller värden, som ej ha att göra med det omedelbara livets produktion. En ideologi är blott ett sätt, varpå den yttre naturen, de ekonomiska förhållandena och intressena återspeglas i människans medvetande.

När vetenskapen räknas till den ideologiska överbyggnaden, torde idealiteten blott ha formell betydelse. Den utvecklar sig på grundvalen av materiella behov under bestämda ekonomiska förhållanden. Den kan framställa det direkt givna, och dess yttersta sanningskriterium är dess användbarhet i det praktiska livets tjänst, för vars skull den ytterst är till.

Moral och religion. Moral och religion äro former, som det materiella begärandet antar i människans medvetande. Religionen vilar i primitiva förhållanden på fruktan för naturmakter, som i hjärnan avspeglas som överjordiska makter. De bli så en historisk makt, som leder människornas öde mot vissa mål. Ekonomien i form av varubyte övar här en hemlighetsfull inverkan, som får övernaturlig gestaltning. Ekonomien beror av faktorer, som ej behärskas och som därför bli överjordiska makter. När samhället med klar insikt tar de sociala förhållandena i sin tjänst, komma föreställningarna om överjordiska makter att falla bort. Så synes Marx avvisa all moral och religion som illusioner.

I verkligheten bli de djupaste och centralaste drivkrafterna i människolivet *moralprincip* hos Marx. De handlingar och sociala förhållanden, som överensstämma med det, som kräves av det allmänna produktionsintresset, bli *riktiga, berättigade*. Det, som motverkar samma intresse, blir fördömligt. Det riktiga är reali-

seringen av de sociala förhållanden, som under givna historiska villkor äro nyttigast för samhället som helhet. Jämlikhetens ideal blir yttersta riktpunkt för moralen. Samhällets materiella goda är den innersta drivkraft, som gäller lika för alla. Klassskillnaden är som följd av denna drivkraft blott ett nödvändigt ont, som krävs för att det hela skall uppehållas under givna omständigheter. Jämlikheten bör dock ej förverkligas förr än de yttre existensvillkoren äro sådana, att det för produktionen själv är nyttigast, att den kommer alla till godo på ett likformigt sätt. Och nu är privatekonomien det hinder för industriens produktionskraft, som bör avlägsnas.

Yngre marxister söka uppbygga en moral med anspråk på egen inre giltighet. Det psykologiskt nödvändiga upprättandet av det nya samhället är ett uttryck för den innersta drivkraften i historien och därmed det moraliskt riktiga. Marxismen finner att det sociala produktionssättet med nödvändighet leder till socialismens realisering. Proletariatets uppgift är att självständigt gripa händelsernas roder genom att hos sig upphöja den blinda driften till målmedveten vilja. Den skall lyckas i sin moraliska strävan, ty den står i tjänst hos den främsta historiska makten, det sociala produktionsintresset.

Men Marx kunde ej öppet erkänna dessa moraliska och religiösa idéer. De skulle då bli självständiga drivkrafter, och det historiska förloppet skulle ej bestämmas av ett enda intresse, om moral och religion ägde egen realitet! Moralens grundval och förtröstan på idealets slutliga seger vore då förbi! *Alltså gällde det att dölja, att man hade moral och religion.*

Marx leddes till sin historieuppfattning av en känsla för den undertryckta klassens lidanden och av en revolutionär tendens men ej av historiska undersökningar och logiska grunder. Proletariatet behövde den absoluta samhällsmoralen som hjälp till en organisation med järnhård disciplin. Denna disciplinära kraft saknade den föregående socialistiska moralen genom sin individualism. Disciplinen var ett medel att hos den enskilde framtukta hänsynen till klassens sociala intressen. Moralen gav ett mål, som passade för dem och som vetenskapen visade skola nås. Moralen rättfärdigade de sociala strävandena.

En i medvetandets bakgrund befintlig strävan att skapa en proletariatets moral och religion för dess strid har i väsentlig

grad bestämt konstruktionen av det historiska förloppet. Den blev det erforderliga »vetenskapliga» underlaget.

Tillägg. Analysen av marxismen fullföljes ytterligare i en recension av Sven Helanders avhandling »Marx och Hegel» (1920). Recensionen ingår i Svensk Tidskrift, 1922, s. 245—58.

Produktionskrafterna hämmas av de borgerliga egendomsförhållandena och kunna därför blott tillgodogöras i det socialistiska samhället. Samhället har behov att använda produktionen för sitt livsuppehälle, dess omedvetet verkande livsbehov är utvecklingens drivande kraft. Samhällets omedvetet verkande livsvilja är kittet, som håller ihop det hela; blir denna vilja ej tillfredsställd genom en viss ordning, spränger hon den gamla och skapar en ny. Utvecklingen är en process, vari samhällets behov att producera för sitt eget liv gör sig ovillkorligt gällande utan något som helst medvetande och eget beslut. Samhällets intresse att genom produktionen sörja för sig självt förklarar t. ex. sambandet mellan ångkvarnen och kapitalismen.

De moraliska och rättsliga krafterna äro blotta former, vari samhällets behov av ett nytt produktionssystem gör sig gällande. Idealet verkar därför att det för medvetandet eller i moralisk form uttrycker samhällets behov. Marx hävdar människans värdighet som människa och betraktar proletariatets ställning som den stora sociala orätten. Det existerande samhället har ett visst väsen, den sanna verkligheten, som upptäckes av samhällsvetenskapen. Den är det socialistiska samhället, ty all produktion i det existerande samhället är samhällets egen produktion för sina ändamål. Denna sanna verklighet är tillvarons böra och mål. Från transcendentalfilosofien och Hegel härrör föreställningen, att börat eller målet finns blott för förnuftet eller tanken; börat är ett förnuftets krav. Sanningen ligger i tankens egen kraft. Förnuftets krav framträder i förvänd form i det abstrakta jämlikhetskravet och i religiösa hinsidesföreställningar.

Men även det sanna moraliska medvetandet är blott samhällsverkligheten upptagen i idealtankens form, icke denna verklighet själv. Det moraliska medvetandet är ej självt den innersta drivkraften i samhällsutvecklingen, men det upptar den i idealtankens form och blir så ett förnuftigt krav på produktionens verkliga socialisering. Allt beror av om förnuftskravet verkli-

gen är adekvat med de bakomliggande materiella produktionsbehoven, förnuftskravets sanning är dess kraft att utlösa de materiella behoven. Hos Fichte har tanken ytterst sin sanning i att den som kategoriskt imperativ (med dess krav på inre frihet) bestämmer oss och så realiserar jagets oberoende av icke-jaget; den har sin sanning som självständig praktisk kraft. Så även hos Marx; men här finns samhället som ett *av tanken oberoende vara,* tanken har praktisk kraft blott genom att i sin form uppta dettas egna behov. Kritiken blir revolutionerande praxis blott om den träffar på ett tändstoff i detta samhälles dunkla impuls mot realiseringen av sitt eget väsen.

Marx' teori är denna tändande gnista, som får sin kraft genom att medvetet anknyta till det verkliga samhället. Idén upptar här i sig det dunkelt strävande, av materiella behov framdrivna samhället självt, utlösande dess potentiella energi. De ekonomiska behoven gå i samma riktning som idealet: därför är detta sant, trots att det ännu ej är realiserat i den existerande verkligheten. Ty det har praktisk kraft.

Hegel och Marx se samhällsutvecklingen bestämd av ett bakomliggande, *omedvetet verkande mål,* hos Marx givet genom människans behov att skaffa sig livsuppehälle, hos Hegel givet av anden, som bestämmes av den inre frihetens idé. Vissa punkter hos Marx äro formellt hegelianska. Den i sig varande subjektiva produktionen framträder för det kapitalistiska samhället i en objektskvalitet, bytesvärdet. Utvecklingen går från ett stadium, där det sociala intresset blott i sig eller omedvetet bestämmer samhällets struktur, till dess medvetna och fria kraft i detta avseende, till »i och för sig vara». Individen utvecklas till uppfattning och organisation av sina egna krafter som sociala krafter. Som Engberg påpekat, reser sig på basen av det socialistiska framtidssamhället (vilket samhälle är bestämt av nödvändigheten, av livsbehovens krav) ett »frihetens sanna rike», där produktionen sker för sin egen skull, alltså en ideell utveckling.

Denna framtidstanke har för Marx den högsta värdekvalitet. Men det är en överbyggnad på det socialistiska samhället, som möjliggöres av att samhällets materiella behov, som i första hand måste tillfredsställas, verkligen realiserats.

Speciella och kompletterande utredningar.

Översinnliga makter i samhälls- och själsliv.

Sociala vidskepelser.

Den absoluta eller naturliga rätten. De primitiva föreställningar, vi möta hos romarna, gå igen i allt västerländskt samhällsliv, fast ofta i hög grad rationaliserade. Det pliktmedvetande, som saknas i deras juridik, har högt utbildats på andra håll men refererar sig alltid till översinnliga krafter hos det verkliga eller inbillade subjekt, som är princip för förpliktelsen. Skillnaden är ej så oerhörd som det ytligt sett kan te sig.

Naturrätten ligger bakom hela det hos oss härskande juridiska åskådningssättet. Här antas rättigheter, grundade i naturen eller förnuftsordningen med motsvarande skyldigheter för andra; de gälla för det yttre förhållandet mellan personer. Med rättighet förstås en persons makt i fråga om ett honom intresserande värde och i förhållande till annan person, varigenom denne är förpliktad till ett däremot svarande yttre handlande.

Så betyder rätten till egendom makten att bruka vissa yttre ting för egna ändamål, såvitt därmed andra personer förpliktas till yttre respekterande därav. Fordringsrätt betyder makten över en del av annans frihet, pars voluntatis, såvitt denna motsvaras av den andres plikt till hithörande yttre handlande.

Makten framkallar ej med nödvändighet verkningar i det verkliga livet men tillhör dock personen; den måste då vara en kraft hos honom, som ligger bakom tillvaron i detta liv — en rent metafysisk kraft. Blott så fattad kan den naturliga rätten grunda ett för det verkliga livet gällande alltså över detta stående »bör respekteras». Så betecknar t. ex. Kant den naturliga rätten som en makt hos »homo noumenon» = den översinnliga människan (N R 321).

Fullgör motparten ej sin plikt, så övergår rätten efter naturrättsåskådningen i en likaledes egentligen metafysisk kraft att tvinga honom till en likvärdig prestation (322). Så ser den moderna rätten saken i princip — trots inkonsekvenser.

Med praetorns självständighet i förhållande till privaträtten bör jämföras den härskande åskådningen om doms rättskraft som ej berörande den materiella rätten själv, vilken därmed kan bestå inom den förras gränser, utan att detta har den minsta processuella betydelse, ej ens så mycket som en naturalis obligatio (323).

Så förstår man, hur moderna filosoferande jurister kunna avskilja rättsvetenskapen från vetenskapen om det verkliga och anse den till föremål ha ett »Seinsollendes». Rätten blir från en sida upplysning om vad som bör äga rum i vissa yttre förhållanden, rättsvetenskapen har att vetenskapligt behandla detta böra (323). Rättsviljan skapar hos subjektet ett nytt predikat, »Verplichtetsein», genom att uttala denna förpliktelse som förhanden; rättsvetenskapen blir en vetenskap om detta mystiska predikat.

För t. ex. Binding grunda rättens normer plikter till lydnad eller underkastelse. Ur normen följer ett verkligt: »bör lydas», gällande dess objekt (324). Makten består ej i att åstadkomma lydnad eller i att öva påtryckning på objektet genom budet, utan den binder endast objektet vid en viss plikt att lyda. Budetnormen åstadkommer en till den metafysiska naturen hörande makt, vilken som sådan kan förplikta andra. Statens rätt att straffa beror på att den missaktade rätten till lydnad gent emot den olydige förvandlar sig till en rätt till tvång på grund av olydnad. Som normgivande och straffande är staten »helig» (325).

Rättsvetenskap och rättsmedvetande laborera alltjämt med begreppet skuld och rättfärdiga straffet och andra rättsreaktioner därmed; handlingen är som sådan otillbörlig eller otillåten. Om den straffas, vet man, att det beror av en i samhället upprätthållen ordning. Alltså straffar samhället, som därvid blir en enhetlig vilja på grund av ordningens enhetlighet och en makt över samhällsmedlemmarna på grund av ordningens makt. Antropomorfieringen är att jämföra med den primitiva benägenheten att personifiera farliga naturkrafter. Såvitt själva det

yttre handlandet är av betydelse för straffbarheten, måste också en viss handling eller underlåtelse enligt samhällets mening vara verkligt otillbörlig och därmed handlingen vara förbjuden, resp. det underlåtna handlandet befallt av samhällsviljan, för att straffbarhet skall inträda. Om detta är upphovet till idén om samhällsviljans eller rättsordningens bud som betingning för en handlings eller underlåtelses straffbarhet, så är också det fullkomligt realitetslösa antagandet till sin rot naturrättsligt. Och om rättsvetenskapen själv upptar denna idé, så rör den sig själv med ett naturrättsligt föreställningssätt (341).

Enligt Kelsen är »die Rechtserzeugung» en verksamhet, som ej alls hör till den naturliga världen utan till en särskild värld. rättens. Zitelmann säger om rättssatsen (ej att förväxla med imperativet), att detta omdöme har den egendomligheten, att »begreppssyntesen däri är giltig blott därför att lagstiftaren så vill, han hade makt att till subjektet (du) foga ett predikat (är förpliktad), som ej tillkom subjektet förut. I samma ögonblick han utsäger normen, förbinder han i verkligheten fakta, som han samtidigt i omdömet utsäger vara förbundna». Detta är bra likt trolleri (R O 602).

Man kommer ej ifrån det magiska genom att återföra den subjektiva rätten i positivt rättslig mening på en förment verklighet, statsmakten; man kommer blott i strid med begreppets verkliga användning i juridiken. Staten garanterar ej, som intresseskyddsteorien lär, den förmån, vars frånvaro skall förmå staten att ingripa: den berättigade får ej *det*, vartill han har rätt. Icke rättens bestånd, blott det garanterade tvångsingreppet beror bestämt av bevismöjligheten. Förklarar man rätten med statsbefallningar, utfärdade till en enskilds förmån, och tvångsingreppet (när den av befallningarna gynnade önskar det) som betingat av att befallningen blivit bristfälligt följda, så förbiser man, att rättens bestånd ej beror av att motparten fått kännedom om de imperativer, som konstituera den. Men då blir befallningen en nullitet.

Tas statsmakten till utgångspunkt för bestämmandet av rättsbegreppet, så tänkes den nödvändigt som *auktoriserande* vissa maktsfärer genom rättsreglerna. Den som får en viss maktsfär auktoriserad, vinner så *en makt, som består oberoende av de faktiska maktsförhållandena.* Så svävar man vid dessa förkla-

ringsförsök mellan två åskadningssätt: 1) statsmakten framställer i fråga om rättsreglerna en naturligt fungerande vilja, som garanterar eller befaller förmåner och genom tvång upprätthåller sina bud; 2) *denna makt skapar genom auktorisering mystiska krafter hos den enskilde* (603). Och statsmakten själv är (härom senare) blott en verklighetsfrämmande konstruktion.

Idén om statsmakten som rättens grundval är (i sin förbindelse med verklighetsfrämmande eller rent mystiska föreställningar) en nutida produkt av den gamla vidskepliga idén om härskaren som härskande genom gudomliga krafter, »av Guds nåde», så att han genom sin vilja synes kunna konstituera rätten som en ordning för mystiska krafter i människornas förhållande till varandra. Från den enskilda härskarpersonligheten överflyttades den gudomliga härskarkraften till det suveräna folket. (Detta under inflytande av individualistiska naturrättsliga idéer.) Man glömde blott, att idén därmed miste varje fattbart och naturligt underlag. Folket självt betraktades som förfogande över de positiva rättigheterna. Så kom den historiska skolan med sin idé om folkanden som den kontinuerliga folkenheten, vars ändamål äro höjda över folkets tillfälliga önskningar vid en viss tid. Genom inflytande härifrån uppkom idén om staten som en viljeenhet, en enhet konstituerad genom de under generationernas växling identiska, varaktiga ändamålen. På denna enhet, vars organ de faktiska makthavarne skola vara, har man till sist i nyare tid överflyttat föreställningen om härskarpersonligheten som normerande rätten. Beaktar man, att folket blott organiseras genom rättsreglernas psykiska verkan på de enskilda(?) och således en verklig statlig makt endast på det sättet finns till, *så förlägges härskarmakten även till rättsreglerna själva* (604). Man talar om *rätten* själv som bjudande, garanterande, bemyndigande o. s. v. (605).

Enligt gängse föreställning är staten suverän som ägande en ursprunglig härskarrätt gent emot undersåtarna och på sitt eget område — i senare avseende motsvarad av andra staters plikt till respekterande. Villkor för rätten är det faktiska upprätthållandet genom egna krafter av en rättsordning (L II, 84).

Statens ursprungliga rätt kan nu ej själv bestå genom någon statlig anordning: man tänker i verkligheten på en översinnlig makt, som hör till statens väsen, fast denna mystiska makt är betingad

genom den faktiska härskarmakten. På samma sätt med rättigheterna utåt; rätten till områdeshögheten är lika ursprunglig som rätten gent emot undersåtarne. Användningen av vissa regler i staternas umgänge är blott en anledning till att staterna anse sig som berättigade och förpliktade enligt reglerna, liksom adlig börd är en anledning till vissa plikters uppkomst. La noblesse oblige — men förordnar ej därför någonting. I dessa fall är blott naturligt uppstående rättsmedvetande bestämmande; fördragsrätten vilar faktiskt på den psykiska makten hos principen: pacta servanda sunt. Denna princip förutsätter för sin tillämpning parter, som stå praktiskt självständiga mot varandra. Och den folkrättsliga vanerättens gällande kan ej återföras på någon auktoritet (85).

Då de enskilda staternas rättigheter ej konstitueras av någon högre makt, måste rätten att vid kränkning utöva tvång, vilken rätt hör tillsammans med varje rätt som en makt, fastställas och utövas av varje stat för sig in concreto. Man möter m. a. o. här metafysiska, i gammal vidskepelse rotade antaganden om ursprungliga översinnliga krafter (90). Denna naturrättsliga åskådning refererar ingalunda rätten på en enhetlig princip, uppehåller ej idén om ett verkligt rättssystem; normen betyder här blott förhandenvaron av vissa rättigheter med motsvarande plikter för vissa personer. Den är ej en högre princip, som konstituerar rättigheterna. Rätten till krigisk aktion vid folkrättsliga kränkningar betraktas som en omedelbar följd av den kränkta statens ursprungligen bestående rätt. Ingen, med exekutionsmakt utrustad, domarmyndighet kan med makt reglera rättens utövning. Den subjektiva rättighetens tillvaro måste därför innesluta, att varje stat själv vid kränkningar måste skydda sin rätt efter eget skön (86). En folkrättsvidrig statsakt är inåt verklig rättsutövning, fast den kränkta staten i sin ordning utövar sin rätt, när den protesterar resp. utövar tvång. Staterna, var för sig, äro yttersta instanser för avgörandet om krigets rättmätighet. Av två krigförande stater företar vardera en rättsakt gent emot den andra, när de bägge åberopa sig på folkrätten (87).

De naturliga rättigheterna äro föreställda metafysiska krafter i avseende på vissa handlingar gent emot vissa personer, vilka krafter när de angripas ur sig producera en liknande kraft att

utöva tvång. Sådana rättigheter bestå oberoende av de fysiska krafterna och även av statsmaktens hjälp (93).

Civil- och straffrätten förplikta efter sin egen innebörd på det sätt, att de fastställa vissa rättigheter (egentliga subjektiva rättigheter eller allmänna rättsliga intressen) med tillhörande tvångsbefogenheter, gent emot vilka förpliktelsen skall bestå. Domen har att bringa det förut bestående rättsförhållande i likviditet. Förvaltningsföreskrifterna förplikta — enligt sin egen innebörd — som givna av de överordnade (93). Rättskipningen är av gammalt (enligt de i lagarna själva levande rättsförställningarna) ett skydd för redan bestående rättsförmåner, i civilrätten genom individualiserade, i straffrätten genom allmänna rättsliga intressens objekt. Rättigheterna med tillbehör härstamma som materiella från den objektiva rätten men *äro fullständigt oberoende av de formella processreglerna,* som äro sekundära i förhållande till den materiella objektiva rätten. I processreglerna utövar staten sitt imperium för att reglera sättet att utöva de i rättigheterna själva inneslutna tvångsbefogenheterna. Rättvisan gäller som princip för lagarna vid avvägandet av parternas intressen (vilje- och förtroendeteorierna), och domaren skall fastställa det verkliga, före processen gällande rättsförhållandet. Han är fullständigt bunden, medan lagstiftaren har makt att reglera innehållet i de förprocessuella rättsförhållandena, vilket döljer att lagstiftaren delar den naturrättsliga åskådningen. Vid förvaltningen är förhållandet helt annat: där använder staten ej sitt imperium för att upprätthålla redan bestående rättigheter utan för sitt välfärdsändamål, varför myndigheten inom föreskrifternas gränser skall fritt avgöra fallet från lämplighetssynpunkter (92). Är här tal om »subjektiva offentliga rättigheter», så fastställas de dock på erkänt sätt blott i det offentligas intresse, ej genom avvägning av partsintressena. Och vid förvaltningstvånget är staten uppenbart blott bestämd av sitt eget intresse (93).

Domaren har att fastställa det konkreta rättsförhållande, som verkligen består före processen, varför andra rättsregler måste finnas än de alltid otillräckliga lagarna. På grundval av rättsstoffet (lagar + rättspraxis) utbildar jurisprudensen och har att utbilda regler i enlighet med rättvisans synpunkter; de betraktas

som gällande rätt på samma sätt som lagarna enligt deras omedelbara mening.

Ur naturrätten ha författningarna framgått och fortleva i rådande naturrättslig åskådning (94). I synnerhet i de konstitutionellt-monarkiska författningarna från början av 1800-talet möta formuleringar av den innebörd, att statsmakten innehar vissa översinnliga krafter att härska, mot vilka svara undersåtarnes lydnadsplikt. Dessa krafter innehas av konungen, varför han ensam kan ge lagstiftningsakten bindande kraft. Befaller han åter utanför författningens gränser, använder han ej dessa krafter och förpliktar alltså ej. Då ständerna ej äga någon härskarmakt, är deras samtycke ingen kraft, varur lagarnas bindande kraft på något sätt härleder sig. Men samtycket är ett villkor för användningen av konungens mystiska krafter. På samma sätt kan domaren, som självständigt dömande, göra domen bindande blott på det sätt, att han använder konungens krafter (93). Med denna konstitutionernas egen åskådning hör det omedelbart samman, att parlamentet ej får genom t. ex. skattevägran göra det omöjligt för konungen som statens överhuvud att föra sin egen regeringspolitik. Så får den kompakta mystiken en praktisk betydelse, som går förlorad först med mystikens förfall genom parlamentarismens seger (96).

Visserligen står, rent objektivt sett, monarkens förmenta företrädesställning i strid med författningsbestämmelserna om lagstiftningens bindande kraft. Men man menar heller ingenting objektivt, som kan fastställas på yttre sätt, utan *ockulta härskarkvaliteter,* som finnas hos konungen, ej hos parlamentet (96), vilket ej utesluter, att den förre i vissa fall blott med parlamentets samtycke kan använda sina hemliga krafter och därmed förplikta (97).

Med statsorgan i rättslig mening åsyftas, att statens rättigheter att få sina intressen främjade utövas genom organet. Staten fattas då som en enhet av vissa människor med gemensamma intressen, vilken enhet har rättigheter till att få intressena främjade och genom organet skall utöva de i rättigheterna inneslutna hemliga krafterna för sina syften (97). Juristen, som handleder domaren, anses avslöja en över domaren stående, för honom gällande rätt. Denna består varken i redan faktiskt av domaren använda regler som faktiskt använda eller i sådana, vilkas an-

vändning vore nyttig för vissa ändamål — utan i sådana, som äga en särskild objektiv tillvaro, oberoende av deras eventuella socialpsykiska kraft, vilken i avseende på alla sociala regler måste vara *begränsad* (98).

Man driver i vetenskapen alltjämt naturrätt, även när man försöker uppmjuka den mysteriösa primitiva positivismen på magisk grundval. Man förmedlar rättens giltighet genom rent vidskepliga eller naturrättsliga förutsättningar eller genom att lägga till grund sociala ändamål som objektiva (L I, 39). Man kommer med: kungadömet av Guds nåde, ett fingerat samhällsfördrag, vars giltighet baseras på principen om viljans avtonomi, den statliga organismen som förkroppsligande människans förnuftiga ändamål (Hegel), folkanden som rättens källa o. s. v. — allt för att ange en förnuftig grund för rättens giltighet (39). Moderna teorier om rätten som buren av en statsmedlemmarnes teleologiska viljeenhet och därmed förpliktande dem (Jellinek) eller som erkänd av undersåtarna och därmed förbindande (Bierling) eller som till sin idé i ett visst material framställande rättvisan och därmed giltig (Gierke, Radbruch, Krabbe, Stammler) äro blott maskerade former av gammal förnuftsrätt (40).

Fakta mot översinnlig rättsvilja.

Det anförda är fallet även när man låter härskarmakten förfoga över innehållet i de enskildes rättigheter och plikter. För rättspositivismen är rätten en bestämning hos statsmakten, som är utrustad med den högsta härskarmakten inom sitt område. Den positiva rätten hänför sig till en högsta härskarvilja som faktiskt given. Rättssatserna äro imperativer, som utgå från härskarmakten och ha undersåtarna till adressater.

Härskarmakten förpliktar sig själv genom rättssatser. Plikten blir då ett band, som beror av maktens löfte, som blir förbindande i enlighet med den naturrättsliga satsen: pacta sunt servanda (20). Härskarmakten konstituerar genom imperativerna egna rättigheter till lydnad och härleder ur dem befogenheten att straffa. (Mot rättigheterna svara undersåtarnes plikter.) Rättsplikten är mer än ett bud med faktiskt tryck, undersåten har en särskild plikt att underkasta sig det. Vissa plikter gälla blott mot enskilda personer utrustade med mot-

svarande rättigheter, ej mot staten själv. Gällde det vid rättsplikten blott härskarmaktens bud, så skulle plikten blott gälla mot den.

Naturrättsliga äro också lärorna om utläggningen av lagarna och utfyllandet av rättsluckorna. Fast domaren, för att kunna utöva sina funktioner, måste supplera det föreliggande laguttrycket efter lag- eller rättsanalogi, billighetsprinciper, lagarnas anda o. s. v., anses han förpliktad att blott tillämpa den över honom stående *gällande rätten.* D. v. s.: de alltid nödvändiga kompletteringarna av lagens ord förutsättas tillhöra den gällande rätten, *före domen,* fast de omöjligt kunna ha existerat i lagstiftarens medvetande. Av vilken härskarmakt kan då »den gällande rätten» vara bestämd? Enligt Bergbohm är för domaren den verkliga rätten i det avgörande momentet alltid allsidigt förutbestämd, fullkomligt fri från luckor och inom sig harmonisk, även om han förut haft aldrig så hårt att kämpa med *rättsvittnesbördens* obestämdhet, ofullständighet och disharmoni för att bringa de latenta rättssatserna i dagen (21). M. a. o.: den för domaren gällande rätten är något annat än den härskande maktens viljeinnehåll. Då nu privaträtten innesluter ett system av rättigheter och plikter i formellt naturrättslig mening, så måste teorin i hemlighet anta ett system av till innehållet naturrättsliga normer. Vad kunde annars göra den från rättsvittnesbördens sida obestämda rätten »fullkomligt fri från luckor och inom sig harmonisk» (22)?

Den härskande teoriens förutsättning är uppenbart, att den gällande rätten är ett slutet system, som är avsöndrat både från naturordningen och moralen; den juridiska kunskapen har en särskild karaktär, som skiljer den från kunskapen om samhällets faktiska struktur liksom från den moraliska kunskapen (24). Teoriens logiska svårigheter och oförenlighet med fakta bero just på dess naturrättsliga grund. De förra bli begripliga endast när de sättas i samband med den senare.

Se vi först på fakta, så ha vi i samhällslivet framför oss ett konglomerat av krafter, som samverka till rättssystemets faktiska upprätthållande. Det verkar alldeles som om en mäktig vilja uppställt vissa imperativer eller gåve uttryck för vad den beslutat och så av egen kraft hävdade sin härskarställning eller, brytande motståndet, genomförde vad den en gång förklarat vara

sitt beslut. Vid intressenas strid inom en viss samhällsgrupp komma särskilda intressen att ta sig uttryck i rättsformen. Det så givna regelsystemet kommer så till realisation genom att en massa heterogena faktorer verka i riktning av dess uppehållande, utan att ens någon enhetlig vilja att uppehålla det i handlandet behöver finnas hos gruppen. Både med hänsyn till grundvalarna och till sekundära intressen ger rätten, åtminstone till stor del, uttryck åt intressen (varför man har att fråga efter avsikten, meningen med en lag). Men det är långt härifrån och till en enhetlig vilja, som skulle ordna sina intressen efter en viss värdeordning och sedan handla i enlighet med denna ordning (Festskrift 196).

I vissa fall kan nog finnas en enhetlig riktning på upprätthållande av den bestående rättens grundval, men den räcker dock ej till för att stadga den. Därutöver spelar alltid in sådant som nedärvd vana att följa bestående rätt, massornas indolens, armédisciplin, beroende av traderade föreställningar om rättens och härskarpersonlighetens helgd, om det naturliga i att ta hänsyn till bestående rättsregler. Allt detta utlöser (utan mellankommande vilja) hos folkets massa handlingar, varigenom rätten uppehålles (194—195). När en konstituerande församling proklamerar en viss författning, beror effekten av sådant som folkets vana att foga sig efter dekreter, som uppträda med anspråk på auktoritet, föreställningar om församlingens rätt att här bestämma, arméchefernas stöd, som beror på sådant som arméorganisationens styrka med i vana övergången lydnad som grundval. Vi få som förklaringsgrund så heterogena faktorer som rättsmedvetande, klassintressen, den allmänna benägenheten att foga sig efter förhållandena, fruktan för anarki, brist på organisation hos den missnöjda delen av befolkningen, nedärvd vana att ta hänsyn till vad man kallar gällande rätt o. s. v.

Man talar (H. A. Fischer) om en verklig vilja med ordningens upprätthållande som det mål, som enar de särskilda viljorna. Majoriteten av tillhörande individer måste, för att en rättsordning skall existera, verkligen följa de ifrågakommande reglerna och genom yttre tvång exekvera vissa för den regelbrytande minoriteten obehagliga påföljder av brytandet. Här är dock meningslöst att tala om en verklig flertalsvilja. Av majoriteten följer en del reglerna »frivilligt», den andra motsträvigt men bö-

jande sig för den första delen som objektiv makt. Endast den första delen kan på sin höjd anses riktad på ordningen i sin helhet. Inom den andra delen vill var och en reglernas realisering endast såtillvida, att han för sin del ej får tillräckliga motiv att bryta mot dem. Här föreligger ej ett förenande av de särskilda viljorna genom ett gemensamt syfte, än mindre någon verklig allmän vilja som rättens upprätthållande kraft (178).

Den politiska auktoriteten måste i konstitutionellt styrda stater vid sina regleringar av samhälleliga förhållanden stödja sig på *bestående konstitution,* för att de skola få kraft. Den konstitutionella rätten är det, som ger honom politisk auktoritet. Då det vid revolutioner gäller att upprätta en konstitutionell makt i staten, vars bestämmelser komma till faktisk användning, måste först av allt kraft ges åt vissa konstitutionella regler. Likaså vid nyupprättandet av en konstitutionell stat. Konstitutionen vinner stadga genom sådant som dess relativa överensstämmelse med det nationella rättsmedvetandet, folkets behov av lagar, den bristande organisationen hos folkklasser med upprorstendenser etc. (185).

Att en konstitution faktiskt består, innebär, att vissa regler för behärskandet av en människogrupp faktiskt upprätthållas — reglerna läggas faktiskt till grund för den judiciella teorien, så att domarna verkligen lägga till grund för sina domslut lagar, som äga kraft enligt konstitutionella regler. Dessa reglers faktiska upprätthållande *och icke det eller det statsorganets faktiska makt* är det primära. Den konstitution, som får faktisk kraft, är vissa regler för bestämmande över resp. grupps förhållanden; de bli enligt sin egen innebörd bestämmande även för domarnas ämbetsutövning (186). Vid grundandet av de amerikanska konstitutionerna voro de regler för maktutövning, som *behärskade sinnena och därigenom hade faktisk giltighet,* enligt vilka folket självt hade vissa grundrättigheter. Genom deras kränkande ansågs engelska kronan ha förlorat sin makt över kolonierna, och makten hade återgått till sin naturliga bas, folket. Dessa regler hade faktisk ideell kraft, och det var blott som användning av dem som rättsbildningen vid konstitutionernas upprättande kunde tränga igenom. De kommo att fungera som rättssystemets grundval, som gällande rättsregler, vilka voro logiskt primära i

förhållande till de särskilda konstitutionella bestämmelserna (187).

Att en konstitutionell sed som den engelska »custom» kommer till stånd, innebär att vissa regler för maktutövning så småningom utan lagstiftning komma att tillämpas. Därmed ha de blivit gällande rätt — bestämmelser, givna enligt denna rättsordning, användas faktiskt av domarna (187). Om man mot verklig konstitutionell sed söker åberopa den ordinära icke i laga ordning upphävda konstitutionen, söker man ge kraft åt regler, som framträda som rättssatser men dock icke äro gällande rätt (188).

Men även i absoluta monarkier åberopar sig monarken på en viss rättstitel (arv, folkval o. dyl.) och stödjer sig så på över honom stående rättsregler, som ingå i rättssystemet som ett väsentligt led (189). Även om ingen konstitution här binder härskaren, blir han dock faktiskt bunden vid en vanerättslig eller kodifierad stadgad privaträtt. Starkare än monarken blir här vanligen övertygelsen om sådan rätts inre giltighet och upphöjdhet över konungens godtycke. Där åter ren despoti eller pöbelvälde råder, kan man sätta i fråga, om det överhuvud existerar någon rättsordning (190).

Faktum bakom talet om statsviljan som rättens subjekt hänför sig till rättens realisationskraft som verksam inom samhället. Intet annat ligger i samhällets originära härskarmakt i statssamhället. Ett visst system av handlingsregler, som refererar sig till en viss människogrupp, kommer genom användning av makter, verksamma inom gruppen själv, till användning från särskilt utsedda personers sida (191). *Därmed och blott därmed »styr» samhället sig självt.* Samhällets »suveräna organ» innebär sadan användning av vissa regler för högsta maktutövningen — den senare själv »består endast däri, att på visst sätt avgivna förklaringar fran de suveräna organens sida på grund av förhandenvarande reglers kraft själva framställa regler, som framför alla andra försök att bestämma över förhållandena inom samhället komma till genomförande förmedelst tillämpning från därtill bestämda personers sida».

När de suveräna organen stifta privaträttslig lag, hänger dess genomförande ytterst på domarnas användning därav i tvistefall. Eljes ingen verklig maktutövning. Den senare innebär här, att lagen genom reguljär publicering blir led i det kraftägande regel-

systemet och verkligen tillämpas på grund av de krafter, som i det hela uppehålla systemet.

Att staten bygger järnvägar betyder, att de »suveräna organen» avge förklaringar med ett visst ideellt innehåll, vissa tänkta handlingsregler. Vid avgivandet iakttas vissa regelbestämda former. Handlingsreglerna hänföra sig till bestämda personer, »underordnade statsorganer» (192), som tillämpa dessa på grund av de systemet uppehållande krafterna. Reglerna ingå som leder i det grundläggande regelsystemet på grund av de till detta självt hörande principerna (193).

Domarens användning av författningsenligt gällande lag beror på sådana krafter, som uppehålla författningen och som först göra »lagar» till verkliga rättsregler. Dit höra hans moraliska rättsmedvetande, övertygelsen om att författningsenligt gällande lagar ange reglerna för ämbetsutövning, domareden, fruktan för reaktioner mot ett åsidosättande av lag o. s. v. (204): Då blir han bunden, hans egna önskningar om vilken regel, som är att använda, bortfalla — - men någon juridisk regel, som bestämmer *författningens egen giltighet* finnes ej. Ej heller någon rättsregel som bestämmer honom att i här skilda fall använda vanerätt, lagens anda etc. praeter eller contra legem. Omöjligt att juridiskt konstruera ett böra för domaren i förhållande till den ena eller andra rättskällan (205)!

Den i kraft varande lagrätten organiserar samfundet, men är ej en viljeyttring av det organiserade samhället — lika litet som en människa beslutar sin egen tillblivelse. Samfundsmaktens karaktär bestämmes just av vilka regler som bli genomförda. Organisationen innebär, att de olika regelbestämda verksamheterna dels negativt ej störa varandra, dels positivt stödja eller fullända varandra. (En makt blir organisationen genom att organen verkligen kunna ohindrat genomföra sin reglerade verksamhet, och en samfundets makt föreligger, emedan kraften därtill hänför sig till *inom* gruppen verksamma krafter.) Åtminstone inom det moderna samhället är det organiserande regelsystemet principiellt lagrätten. Konstitutionell lag utser vissa personer till en viss verksamhet med iakttagande av vissa former — lagstiftning. Regeln genomföres. Med den nämnda verksamheten äro nya regler (lagar) givna på grund av innehållet i konstitutionell lag och genomföras på grund av kraften hos denna lag. Organ för

dömandet betyda, att på grund av lagens kraft i lag utsedda personer utöva en viss av lag reglerad verksamhet, dömandet, och att fälld dom enligt lag får kraft eller avger en konkret regel, som på grund av lagens egen makt blir genomförd. Om i det moderna samhället, där lagrätten dominerar, vanerätt, lagens anda o. dyl. göra sig gällande vid domfällandet, kompletterande eller upphävande lagen — så betyder detta endast, att samfundsorganisationens karaktär modifieras genom andra principer för den. Fast ej bestämd av lag, kommer den fällda domen som konkret regel in i det regelsystem, som bestämmer samfundet, trots att detta system väsentligen är lagrätt (198—200).

Svårigheter i viljeteorien. Dess grund är naturrättsfiktioner. Utgår man nu från att det är samhällsviljan eller rättsordningen, som förbjuder och befaller i rätten, ställes man inför följande svårigheter (N R 340, R O 12—18):

Den befallande viljan eller personen (personenheten) synes vara obefintlig i erfarenhetens värld. Är det monarken i en monarkistisk stat, så — är det inte säkert att han har ens en aning om de inom samfundet gällande rättsbestämmelserna även om han formellt fastställt dessa. Vill han i allmänhet, in abstracto, att de publicerade lagarna följas, så är ej lagarnas innehåll uttryck för hans vilja. Och det är ej ens säkert att han har denna abstrakta vilja. Han kan t. ex. sympatisera med eller föranleda ett brott mot t. ex. äktenskaps- eller krigslagarna. Ändå gälla de åtminstone i en monarki, som är rättsstat. Talar man om monarken in abstracto, som ideell person, rör man sig med en uppenbar fiktion.

I Sverige lagstiftar konungen tillsammans med riksdagen: så är det han och riksdagsmännen, som gemensamt förbjuda och befalla i rätten. Hålla de på med det i ett sträck, även när riksdagsmännen dö eller frånträda sina mandat eller icke äro församlade?

I parlamentariskt styrda stater blir det parlamentet, som vill rättsbestämmelserna och konstituerar det som blir gällande rätt. Hur många medlemmar önska ej av allt hjärta vissa lagar kraftlösa i vissa fall eller begå rent av själva förbrytelser! Anser man dem alla juridiskt sett vilja att en av majoriteten antagen lag blir gällande, så är fiktionen påtaglig. Majoritetsomröst-

ningen garanterar ej alls ens majoritetens vilja att i varje punkt upprätthålla den föreslagna lagen. Och mellan sessionerna äro väl ej heller här de spridda medlemmarna den makt som vill rättens bestämmelser! De kunna ju ej när som helst besluta någonting med statsrättslig kraft, deras vilja blir här betydelselös för den gällande rättens makt. Är det den parlamentariske kungen eller talmannen som bemyndigad representant för ett parlament — som vid dessa tidpunkter ej existerar? Om de automatiskt överta makten och uppehålla gällande rätt genom att vilja den, så är det att märka, att de sakna varje myndighet att ge nya eller upphäva bestående lagar, deras vilja är här betydelselös för gällande rätt.

Vad är här parlamentet som härskarmakt? Ej en enhetlig vilja, som kan utöva härskarmakt. Det är rena antropomorfismen, ren fantasi — även om det står så i lagen. Denna kan ej göra en osanning sann. Realiteten är att gällande rätt skapas genom resultatet av en omröstning hos en församling, som kommit till stånd genom en viss reglerad omröstningsprocedur (»folket i val»). Samt att författningsreglerna genom sin makt över mängdens sinnen leda till detta resultat — och i sin formulering förutsätta parlamentet som en härskarmakt eller som bärare av statssuveräniteten, vartill anknytes dess makt att lagstifta, disponera över skatterna o. s. v. Men denna formulering lär ej frambringa den påstådda enhetliga viljan och härskarmakten. Den finns ej till.

Talar man om en överindividuell vilja, statens egen vilja rätt och slätt, så är — som förut utförts — staten blott det genom rättsregler organiserade samfundet. Rätten är ingen yttring av staten. Finnas inga rättsregler, som bestämma medborgarnas ömsesidiga yttre relationer och uppehållas genom domare och exekutiv myndighet, *så finnes blott en massa av människor.*

Är statsviljan åter statsmedlemmarnas viljor som förbundna genom ett enhetligt ändamål, och är bestående rätt ett uttryck för denna vilja, så råkar man i strid med verkligheten. Man måste bortse från alla dem, som med vett och vilja kränka rättsordningen eller avböja den bestående ordningen. Inte uttrycker väl rättsordningen viljan hos dem, som underlåta omstörtningsförsök på grund av sin insedda oförmåga att företa omstörtningen? På sin höjd finna de det klokast att foga sig efter

rättens bestämmelser. Underkastelsen är ej en tendens att i det hela uppehålla rätten. Flertalet av medborgare foga sig av vissa motiv efter rätten, så långt den angår dem, man reflekterar för övrigt ej över vikten av att den fortbestår. Ej ens en allmän riktning i samhället på rättens uppehållande existerar.

Nej, statsviljan som rättens bärare är blott ett spöke, och det intresse, som framdrivit lagen, är ingen särskild befallande person, endast ett motiv, verksamt hos de personer, som utrustats med kraften att sätta ny rätt. Rättsreglerna verka faktiskt genom en komplex av psykiska krafter i samhället. Vi ha främst det ömsesidiga trycket jämte den allmänna pliktkänslan mot rättssystemet, de regler för samhället, som kommit till på ett visst bestämt sätt, och vissa härtill knutna särskilt intensiva *kraftkänslor*. Pliktkänslorna hänföra sig till de restriktioner, som drabba mig själv, kraftkänslorna till de förmåner, som rättsreglerna tillerkänna mig och som betraktas som rättigheter. De förra verka hämmande, de senare utlösa en särskild energi i strävandet efter förmånerna.

Då vidare samfundet på grund av rättsreglerna organiseras i över- och underordnade, av vilka de förra övervaka de senare, då händer det att de förra regelbundet reagera mot de senare på grund av dels pliktkänslor, dels intensiva kraftkänslor (de sistnämnda förknippade med föreställningen om den egna makten som en rättighet). Härtill kommer, att den enskilde vid kränkning av andras rättigheter utsättes för reaktioner från dem, vilka få en särskild kraft genom säregna kraftkänslor, som knyta sig till föreställningar om rättigheter. Härmed kommer en ny själslig kraft med i spelet: fruktan för reaktioner från omgivningen. Och så fungerar hela rättsmaskineriet, drivet av en mäktig känslokomplex, som verkar oberörd av rättspolitiska åsikter. Gör man av denna för rättsordningen säregna kraft en samfundsvilja, riktad på uppehållandet av det hela, så rör man sig på diktningens ej på verklighetens mark.

Se vi sist på den åsikten, att rätten endast indirekt är en yttring av statsviljan, nämligen förmedelst statsorganen, som framställa eller bilda den (Jellinek) — så innebär det, att statsviljan är en ren fiktion. Den enda verkliga viljan blir statsorganens. De framställa den, den föreställes blott som statens vilja, den är det ej. Bilda organen statsviljan, så existerar

denna ej som en *särskild* vilja vid sidan av organens. Och deras vilja kan ej vara den vilja, som uppbär rätten.

Så blir rättsviljan en otänkbar chimär. Begreppet därom har sin rot i hävdvunna föreställningar om mystiska krafter och band.

Viljeteoriernas möjliga former. Alla viljeteorier om rätten låta återföra sig på normteorien eller deklarationsteorien eller på en viss förbindelse av båda, varför kritiken av dem i deras användning på idén om den allmänna viljan innesluter kritiken av alla teorier om den allmänna viljan som rättskälla. (Festskrift 176). När rätten stundom betecknas som en av den allmänna viljan uppehållen ordning på ett sätt, som utesluter tanken på imperativer eller viljedeklarationer från denna viljas sida, så är tanken på en allmän vilja som de särskilda viljornas enande mål utesluten, fast uttrycket användes (178).

När viljeteorien betraktar gällande rätt som ett system av imperativer eller viljeförklaringar av den *rättsliga* makten, inträder cirkel (209). Om en allmän vilja lägges till grund, kommer teorien i strid med fakta, om denna vilja är = allas vilja, eller leder den till orimligheter om viljan fattas som överindividuell. Om viljan hos innehavaren (innehavarna) av den faktiska makten i ett samhälle lägges till grund, framträder den svårigheten, att rätten själv begrundar och begränsar den faktiska makten. Om slutligen rättens realisationskraft, »statsviljan», tas till utgångspunkt, visar det sig omöjligt att här genomföra tanken på en särskild vilja. Och flera former av teorien torde ej vara möjliga (210).

Undersökningen gäller ej frågan om betingningarna för rättens uppkomst utan rätten själv: är den gällande rätten, sådan den faktiskt består och av rättsvetenskapen analyseras, det på visst sätt yttrade innehållet i en viss bestämd i samhället verksam vilja (172)?

Ren cirkelförklaring föreligger, när rätten själv anses bestämma viljan och rätten vara dennas på visst sätt yttrade innehåll; så när rätten betraktas som yttrat innehåll i statsviljan och denna som juridisk person, alltså som ett visst subjekt för rättigheter resp. skyldigheter, bestämda i rätten (172). Är staten juridisk person, förutsätter den i sin ordning rätten (173). Enligt Kelsen är rättssatsen att bestämma genom begreppet om en statens vilja,

men detta begrepp är själv juridiskt, är väsentligen ett i rättssatsen använt begrepp och kan blott bestämmas med hjälp av rättssatsens begrepp. Statsviljan är i juridiken ej något psykiskt faktum eller överhuvud någon verklighet. Rättssatsen är emellertid ett sant omdöme om en betingad statsvilja och förutsätter då till sitt begrepp statsviljans verklighet. Å andra sidan skall statsviljan finnas endast för rättssatsen och förutsätter då till sitt begrepp denna.

Man vill undgå denna cirkel genom tanken på en över de rättsligt reglerande statsorganen stående verklig »Gesamtwille» eller »Gemeinwille» som på visst sätt yttrande sig i rätten (174). Så långt begreppet direkt härleder sig från naturrättsläran, menas därmed de till samhället hörande handlingsdugliga individernas samfällda vilja (Bierling m. fl., 174).

Ta vi först normteorien (Bentham, Austin, Jhering, Windscheid m. fl.), är rätten ett på visst sätt uttryckt system av imperativer, utgående från den nämnda allmänviljan.

Kärnan är här, att den enskilde skulle av alla fordra vissa handlingsreglers följande, en uppenbar och förut granskad fiktion. Den enskilde känner ju ej ens samtliga rättsregler. Antas allmänviljan in abstracto fordra respekt för regler med en viss formell karaktär, fordrar den ej respekt för det *särskilda* innehållet i en rättsregel. Anses de krav, det ena rättssubjektet ställer på det andra för att göra sina rättigheter gällande, som den verkliga rätten, så förutsätter den fordrande en förhandenvarande rätt med gällande kraft (175).

Enligt deklarationsteorien är rätten helt eller delvis given som ett system av deklarationer från en viss viljas sida med avseende å innehållet i dess beslut. Vi privatpersoner deklarera intet vid en rättssättning med betydelse för hela samhället. Ej alla handlingsdugliga samhällsmedlemmar vilja rättens realisation, minst vid rättsstridighet; och de om rätten okunniga deklarera ej alls.

Enligt Dernburg upprätthåller den allmänna viljan rättsordningen genom särskilda organ, för vilka den uppenbarat den velade ordningen, något som blott kan ske genom befallningar och viljedeklarationer (176). Enligt Stammler är rättens idé att använda som bas för besvarandet av uppdykande rättsfrågor: varje rättsligt viljande åsyftar denna idés förverkligande. Härmed införes godtycket som princip, och konsekvensen vid viljans

fullföljande av sina syften blir tvivelaktig. Och S. erkänner att det särskilda innehållet i dess viljande kan trots syftet strida mot rättens idé. När ingenting är reglerat genom viljeuttrycken, vet man ej om en faktisk rättsvilja skulle avgöra efter rättens idé. Enligt Goos behöver rättssatsen som samhällsmaktens beslut ej vara kungjord. Men åt någon annan måste väl viljan meddela sina beslut (177).

När den allmänna viljan anses reglera tillåtelse och förmåga att grunda rättsförhållanden som ett måste (Hölder, 178), så kan tillåtelsen (jag får) här blott betyda en befallning till andra att göra eller underlåta något och till särskilda organ att på min anfordran uppehålla befallningens kraft; resp. en förklaring att viljan kommer att utöva tvång till min fördel — eller båda delarna. Kunnandet: till de omständigheter, under vilka vissa personer enligt viljan befallas att göra eller underlåta något visst eller viljan förklarat sig skola handla på visst sätt eller till vilka både befallning eller viljeförklaring hänföra sig på angivet sätt — till dem hör ett visst den kunnande personens eget handlande, avsett för denna effekt. Rättsligt »måste»: befallning till organen att öva tvångsexekution på visst sätt eller förklaring, att exekution härmed kommer att ske, resp. båda delarna.

Man tänker också på en överindividuell vilja, som har de enskilda till organ. Den kan vara en överindividuell psykofysisk organism (Schäffle m. fl. 179). Organismen beslutar genom organen med känslor, föreställningar, rent sinnliga förnimmelser som motiv. Dessa finnas hos de enskilda, men om de ha rättsbildande kraft (ej annars), tillhöra de ytterst den nämnda organismen! När t. ex. monarken läser något och därpå beslutar, så läser och beslutar organismen i honom (180). Organismen ser i monarkens person och med hans ögon vad som står på papperet, den mottager intryck på grund av sin säregna psykofysiska bestämdhet, samtidigt som monarken gör det för sin privata del på grund av sin bestämdhet. Och ändå tycks seendet hos en enskild person och monarken ha samma allmänna natur och vara att förklara rent naturligt utan inblandning av den högre organismen! O. s. v.

Viljan fattas av andra (Gierke, Jellinek, Hänel) som en över det psykofysiska sammanhanget höjd rent andlig verklighet, som verkar i de enskildas inre och bestämmer dem till handlingar.

Vissa av dem bestämmas av viljan att avge imperativer eller viljedeklarationer. Enligt Jellinek och Hänel är staten en korporativ enhet som härskar genom organ och är en särskild vilja, i det maktorganisationen bestämmes genom ett för samhället gällande objektivt ändamål, som ger principen för de till härskande bestämda organens normeringar eller viljedeklarationer. Som verksam genom dem blir enheten samhällets egen vilja.

Här måste enheten vara ett för sig självt bestående inre, det räcker ej med en individernas gemensamma riktning på ändamålet (181) eller med att de därför gemensamt acceptera organens normeringar eller deklarationer. Rättens subjekt blir då naturrättens allmänna vilja. Den måste vara självständig antingen som absolut, varmed den saknar förbindelse med den naturliga individen, eller som relativ, då den på en gång är självständig och bestämd av något yttre. Men det som är självständigt är därmed absolut (ab omni alio solutum) och kan då ej stå i relation till något yttre (182).

Jellinek menar nu dels, att självständigheten här ej är någon fiktion, dels att den reella enheten i korporationen är produkt av en visserligen nödvändig men dock subjektiv syntes, gent emot vilken står den objektiva mångfalden av viljeförhållanden, med en enhet, som är blott formellt given genom ändamålets identitet. I och med individernas riktning på ändamålet accepteras organens viljeuttryck (182), och rätten bestämmes stundom som normer, som utgå från en av samhällsmedlemmarne *erkänd* makt. Vi få då igen det naturrättsliga begreppet om allmänviljan som rättens bärare.

En ytterligare möjlighet för teorien är att bestämma viljan som den faktiska personliga högsta makten i ett samhälle. Samhällsmedlemmarne taga faktiskt hänsyn till befallningar och viljedeklarationer från dem, som självständigt bestämma i samhället. De kunna därmed hävda sin uttryckliga vilja (183). Vi ha att utgå från en faktisk varaktig makt med förmåga att göra sig gällande (183—184).

De konstitutionella lagarna, som reglera makthavarnas verksamhet och inbördes maktsfärer, måste som normeringar eller deklarationer uttrycka deras samfällda vilja. Alla vilja dem, och om någon avviker från dem, sakna de rättslig giltighet, *han kan ej handla inkonstitutionellt*. Härmed blir konstitutionen en

rättslig nullitet, den är *enligt sin egen mening* ej att tillämpa på makthavarna. Hur som helst handla de författningsenligt. Och dock består konstitutionens upprätthållande i väsentlig grad i att vissa regler, som hänföra sig till de högsta makthavarne, verkligen användas (184).

Idén om statsmaktens självbindning är orimlig (184) utom möjligen som effektiv självsuggestion (V T). Och i verkligheten har ej den politiska auktoriteten faktisk makt oberoende av en däröver stående rätt; rätten får kraft först genom denna makt; jfr tidigare utredning (Festskrift 185). Det strider mot fakta om det påstås att den konstitutionella lagen endast är den faktiska konstitutionen, reflekterad av domstolarna, att statsmakten har prioritet mot rätten, så att faktum som ej är erkänt i den judiciella teorien (t. ex. konstitutionell sed) ej är lag (Salmond). Regler, som ej bestämma normerna för domslutet, äro ej gällande rätt. När man mot konstitutionell sed åberopar icke upphävd konstitution, är det fråga om att ge kraft åt regler, som framträda som rättssatser men dock ej äro gällande lag. De konstitutionella maktägande måste stödja sig på bestående konstitution (den tillämpade). Då är ingen bestämmelse däri blott uttryck för deras vilja, varje sådant uttryck får på sin höjd betydelse för samhället genom konstitutionen: viljeuttrycket är ej nödvändigt för en rättsbestämmelse i den konstitutionella staten. Även om lag, publicerad i konstitutionell ordning, ej innehåller något mer än ett uttalande om rättsgränser, har den rättslig kraft om vi bortse från undantag som domarnas prövningsrätt (188).

Hela teorien är kalkerad på den rena despotin utan rättsordning och har särskilt framkallats av den med fakta ej fullt adekvata idén om den romerske kejsaren som »princeps legibus solutus». Man har antagit, att all rätt måste vila på en sådan rättsligt obunden makt.

Stammler vill undgå svårigheterna vid att bestämma rättsviljan genom att fatta rättsviljandet rent formellt. Det är en art av det förbindande viljandet, av det ändamålssättande, vari den enes viljande sättes som medel för den andres realisation av sina ändamål och omvänt, — det till sin syftning över godtycket höjda, självhärliga eller självständigt bestämmande och förbindande viljandet. En rätt gäller = en visst sådant viljande med sitt särskilda innehåll har möjlighet att genomföras (190).

Nu kan viljandet ej existera utan ett viljande subjekt, som icke utan logiska svårigheter självt kan ses som bestämt i gällande rätt. Enligt S:s uppfattning skulle så ett självständigt viljande bestämma ett särskilt subjekt till sådant viljande, varvid subjektet för det första viljandet ej självt kan vara rättsligt bestämt utan kan bestämmas endast efter faktum. Nu betyder för S. rättens gällande dess realisationskraft, som då blir ett konstitutivt element i den gällande rätten (jämte det självhärliga viljandet) och blir subjektet för viljandet (191).

Historien visar inga renodlade exempel på en enhetlig rättsuppehållande kraft. Det är ren konstruktion, när Jellinek framställer statsmakten, d. v. s. rättens realisationskraft som *alltid väsentligen* fotad på en samhällsmedlemmarnas samfällda riktning normvilja hos en människogrupp. Men kraften beror av diverse annat, ett konglomerat av skilda krafter (195).

Konglomeratet — viljan lägges av många till grund för avdömandet av olika ursprungliga rättskällors anspråk att göra sig gällande jämte lagen i egentlig mening (196). Så anser Goos lagens anda och förhållandenas natur erkända av lagstiftningsmakten som hjälpmedel, när lagen är ofullständig eller låter ett visst förhållande stå under rättsregler, som ej kunna vinnas direkt genom lagtolkning. Rättssedvänjan är erkänd som rättskälla, när den ej direkt är utesluten. Den är t. o. m. ursprungligare erkänd än lagkodifixeringen och är ej återtagen, annat än när lagen direkt säger det.

Nu är det mycket vanligt att domaren direkt följer de andra rättskällorna t. o. m. rakt mot lagen, särskilt när dennas tillämpning inom fall skulle stöta rättsmedvetandet starkt (197). Då blir den laga kraft vunna domen den verkligen uttryckta viljan. När statsmakten ej reagerar mot domaren, ogillar den ej domen, den håller ej fast vid sin i lag uttryckta vilja, och det är lika litet bevisligt, att den verkligen *vill* det nämnda domfällandet, så länge given lag består.

De anförda resonemangen bli haltlösa, därför att samfundsviljan ej existerar och därför ej kan användas som måttstock för olika rättskällors riktighet (198).

Enligt Krückmann får part, som vinner mål genom dom contra eller praeter legem, ej någon rättighet, som han ej har enligt lagrätten. Han kommer blott i samma läge, *som om* han

hade verklig rätt. Domaren är anställd av »die organisierte Gesamtheit» för att döma efter lagrätten, som ger uttryck åt det organiserade samfundets vilja — som om ej lagrätten själv konstituerade samfundets organisation (200). Och till en statlig organisation ha alltid hört domare som immanenta leder; domaren kan ej vara anställd av den helhet, som ej finnes till utan domare.

Enligt Neukamp kan förhållandet mellan vanerätt och lagrätt bestämmas vetenskapligt, därför att samfundsviljan kan på förhand bestämma, vilka av dess former som skola anses rättsligt relevanta. Men om den nu bestämmer, att endast i författningsenlig ordning tillkommen lag har privaträttslig relevans men domaren ändå dömer contra eller praeter legem — kan laga kraftvunnen dom betraktas som en rättslig nullitet, då viljan här frångått sin egen föreskrift? Är det ej de sekundära källorna som här fått rättslig betydelse (201)?

Man anser t. ex. lagrätten vara verkligt bindande som pålitligt uttryck för vad statsviljan verkligen vill. I lag bestämmes, att lag aldrig får vika för vanerätt. Ändå gör den det. Kan då det vara uttryck för *statsmakten,* som blir verkningslöst (202)? Man drives här (så W. Jellinek) till att låta statsviljan före allt uttryck bestämma, vad den verkligen vill. Man kan känna statens vilja, innan den har tagit något uttryck.

Vi komma nu fram till den öppna naturrätten. När domaren står inför ett rättsfall och använder författningsenligt gällande lag, finns då någon rättsregel, enligt vilken han bestämde för sig, att just gällande lag, och ej någon annan regel är att lägga till grund, en rättsregel som i verkligheten skulle bestämma författningens egen giltighet (203)? Domarinstruktionens rättsliga kraft går tillbaka till författningen. Enligt Adickes finns en sådan rättssats, men den är naturrättslig. Enligt W. Jellinek finns den som tankenödvändighet, ej som föreskrift, alltså som naturrättslig. Enligt Lask har det av rättsvetenskapen behandlade börat sin formella grund i positiv anordning av samfundsviljan, medan det filosofiska börat härstammar från en absolut »Werthaftigkeit». Men kan det andra börat tänkas utan ett absolut värde? Kan en samfundsvilja grunda ett absolut böra i annan mening, än att den enskilda anordningen bör följas såsom utgående från kompetent myndighet (204)? Enligt Rad-

bruch kan domarståndets förbindelse att följa lag blott av etiken grundad på eden.

Nej, det finns ingen juridisk regel, som bestämmer författningens egen giltighet, ingen som bestämmer domaren att i ett särskilt fall använda vanerätt, lagens anda etc. contra eller praeter legem.

Tror man sig i alla fall kunna positivt rättsligt grunda primära rättskällors giltighet, rör man sig med ett tvetydigt begrepp om gällande rätt. 1) Statsviljans yttringar i rättens realisering är den gällande rätt, vetenskapen behandlar. Reglerna genomföras faktiskt, vetenskapen anger deras innebörd till vederbörande myndigheters ledning (205). 2) Då ett visst regelsystem ej fullständigt genomföres i sin slutenhet inom sig utan andra regler tränga sig på myndigheterna, kompletterande och modifierande det första regelsystemet: vilka regler böra då användas? De som statsviljan vill i den mening — att de böra genomföras. Alltså 1) vissa regler genomföras faktiskt. 2) De böra genomföras (naturrätt).

Enligt Kelsen är en rättssats oberoende av om den användes eller ej; den hör till börats, icke till varats värld. Börat är ej naturrättsligt, ty det bestämmes av den i rättssatsen uttryckta statsviljan. Dock lär han, att om en materiellt oriktig dom får laga kraft, så förutsättes juridiskt, att statsviljan här vill ett undantag från eljest gällande bestämmelse (206). Reageras nu ej mot domen, blir statens vilja att här tillämpa den formellt bestående regeln ett intet. Bör den dock som sådan användas, så är börat naturrättsligt. »Statsviljan vill dess användning» blir = »den bör användas». 1) Statsviljan, enhetspunkten för faktisk regelanvändning, är börats innebörd. 2) Den äger sin innebörd genom börat. Statsviljan blir hos K. ingen verklig vilja. Börat innebär, att statsviljan, som i allmänhet vill handla på ett visst sätt, vill handla efter regeln i fråga om ett konkret subjekt. Staten vill straffa på ett visst sätt, om man stjäl, och denna person, såvitt han stjäl. Vad har detta att göra med börat i vanlig mening (207)?

Börat och statsviljan gå i juridiken alltid tillbaka till det naturrättsliga börat, eller också bli de tomma ord.

Rättskällorna anses som en lära om de regler, myndigheterna *böra* lägga till grund för regeltillämpningen. Man föres da till

rättsövertygelsen som primär rättskälla. Man kan ej böra handla annorlunda än man är övertygad vara rätt. Dock anser Adickes domarens åsidosättande av lag som en rättskränkning även när han så följer sin rättsövertygelse.

Så för begreppet statsvilja oundvikligt med sig naturrättsliga element (208).

Enligt Krabbe leder statsviljeteorien till den konsekvensen, att staten omöjligen själv kan vara förpliktad att följa bestående rätt, *vilken den dock är.* Rätten har giltighet som varje etisk norm, endast den kan rättfärdiga maktförhållanden mellan människor. Den positiva rätten står över staten, rätten förpliktar som sådan. Man måste då utgå från att det hör till *människans natur* att man är förpliktad att följa positiv rätt.

Härmed äro teoriens möjliga former genomgångna och granskade. Granskningen har uppvisat, att den i samtliga dessa former *är omöjlig att genomföra, därför att den ytterst vilar på naturrättens falska antaganden.* Den leder alltid ut till en översinnlig vilja, som ej har med vår värld att skaffa.

Straffrätten. I den moderna straffrätten rör sig *det fritt dömande rättsmedvetandet* ej med så fasta begrepp som skulden i betydelse av överträdelse av en verklig plikt och som dragande straff med sig därför, att brottet uppenbarat en viljebeskaffenhet, som är en fara för samhällsordningen (Hagströmer). Härmed kommer blott en sida av detta medvetande fram med undertryckande av andra lika väsentliga. De krafter, som undertrycka detta medvetandes rörelsefrihet, måste anses vara de, som egentligen bestämma straffrätten (NR 326).

Låt oss se på begreppen skuld — samhällsfara — straff. Man befrias ej från straff, därför att man av sin sedliga, religiösa eller politiska övertygelse blott gjort vad man ansett rätt. Om jag, levande i en viss miljö, anser stöld och bedrägerier för en plikt, är det svårt att säga om det allmänna rättsmedvetandet lägger mig det till last. Detta medvetande rör sig utan styrsel mellan två poler: 1) objektiv plikt att lyda rättens bud, 2) pliktens beroende av min moraliska övertygelse eller förmåga att skaffa mig en sådan. Den rättsföreställning, som rättfärdigar straffet med de nämnda begreppen, betecknar ett medvetande, som förslavas av bakomliggande psykiska krafter, som själva äro oberoende av idéerna om skuld — gottgörelseskyldighet (327). Detta

sker, när det söker rättfärdiga straffet ur sin synpunkt: individ contra individ — självändamål, därmed också individ contra samhälle — självändamål och tvärtom.

Straffrätten verkar till skydd för de gemensamma värden, som gälla enligt den förhärskande värderingen i samhället, (t. ex. säkerhet för liv och lem, trygghet för egendom). Den verkligt bestämmande kraften i samhället är det allmänna intresset för dessa värden. Om en viss klass' intressen privilegieras i en strafflag, följer ej rättsmedvetandet med, därest ej andra klasser anse sig vara till för den privilegierade och därför göra dessa intressen till sina — men väl när allmänt gällande värden skyddas. (Billighetshänsyn bottna i ett av humanitet besjälat intresse).

I det verkliga livet finnas nu ej de absoluta motsatserna individ contra samhälle. När denna synpunkt dock upprätthålles, förslavas rättsmedvetandet. Individen lever genom samhället, i dess mäktiga skydd allena kan han realisera sina intressen och utveckla sig till en individ med mer differentierade intressen. Utan samhällsskyddet bli intressena tomma metafysiska rättigheter (334).

Thyrén proklamerar en nödvärnsrätt, fullkomligt gränslös med hänsyn till anfallets befogenhet: han avklipper bandet mellan brottet och det verkligt orätta och avskär därmed livsnerven hos det rättsmedvetande, som grundar statens rätt att straffa (329). Straffet åsyftar hos honom alltid generalprevention — motvägandet av den samhällsfara från den brottsliga viljans sida, som ligger i dess inflytande på andra dels genom det dåliga exemplet, dels genom lossandet av samhällsviljans auktoritet. Brottslingen blir trots detta ej behandlad som medel för samhällsnyttan, då han ju blott får prestera vad som behövs för att motväga den i hans egen vilja liggande faran (330). Samhällets rätt att tillfoga individen ett lidande kan ej utan cynism grundas genom hänvisning till statsnyttan, det får ej utan vidare behandla individen som medel, men om hans lidande är nödvändigt för att motverka en fara, så måste han underkasta sig ett lidande, som enligt den i samhället rådande rättsåskådningen icke står i disproportion till faran. »Det är samma förhållande som gör, att jag för att rädda mitt eget liv, är berättigad att, om så är nödigt, taga dens liv, som hotar mig. — Så långt är

principen enkel och otvivelaktig.» (328). Och så ingenting vidare; punkt och slut!

Straffekutionen avskräcker andra — vetskapen om att brottet straffats avhåller andra från liknande brott. Härtill är att anmärka, att endast ett regelbundet bestraffande kan motverka den fara, som genom suggestionen utgår från en viss brottsling. Faran från honom motväges ej genom hans bestraffning i och för sig, den har denna kraft endast som led i ett uppehållet enhetligt straffsystem, som tar hänsyn till vad som överhuvud behövs för att motverka faran (330). Straffets mått kan ej bli utan vidare detsamma när det bestämmes ur generalpreventionens synpunkt eller efter det mått, som behövs för att motverka faran från en viss brottsling.

Enligt Thyrén komme en enda tydlig uraktlåtenhet (utan begriplig anledning) att straffa att av statsmedlemmarne tolkas så, att samhället ej längre toge faran på allvar. Obs.: detta betyder 1) att domarmakterna ej göra vad de kunna för att uppehålla straffbudet — i det de ej betrakta straffregeln som verkligt gällande rätt. 2) Samhällsmedlemmarna komma på det klara därmed; de bli ej avskräckta. Men däremot följer ej av det anförda fallet, att den positiva meningen, att myndigheterna anse ett straffbud äga gällande kraft, beror av kunskapen om de särskilda bestraffningarna (331). Här hänger allt på om statsmedlemmarna veta, att en straffregel är stiftad lag, och anta att en stadgad lag-lydig rättspraxis redan inträtt. Här blir iakttagelsen av en enskild bestraffning mer en exemplifiering. För avskräckningen räcker övertygelsen, att brott överhuvud bli bestraffade.

Talet om individens rätt mot samhället resp. tvärtom blir då haltlöst. Samhället är i sin högsta form staten en för livets värden nödvändig organisation av individerna, uppburen av regelsystemet = rättsordningen, som i sin tur utformas efter de värden, som för individerna samfält anses äga betydelse. Privilegierandet av en klass' intressen betyder, att andra klasser ej på samma sätt ingå i samhället självt. Organisationen kan ej bestå utan att bruka individerna för de ändamål, som uppbära den. Rättsmedvetandet misslyckas logiskt sett, när det ej frågar efter straffets nödvändighet för samhället utan rättfärdigar det med naturrättsliga kategorier som skuld till skada genom viljan

— reparationsskyldighet. Men livets tryck är så starkt, att det tror sig lyckas (335).

Förhållandet återspeglas i de teorier, som ställa sig på rättsmedvetandets grund, accepterande dess syn. Så är efter Hagströmer rättsstridighet = överträdandet av en norm. Den rättsstridiga viljebeskaffenhet, brottet uppenbarat, är en fara för rättsordningen och medför en rättsosäkerhet, som ligger brottslingen till last. Det är hans skuld, att hans brottsliga böjelse fått makt över honom. För farans undanrödjande behövs en bestraffning. Att brottslingen är skyldig att underkasta sig den, följer av en allmän rättsgrundsats om skyldighet till gottgörelse vid skuld till ett för annan menligt förhållande, modifierad av billighetens krav, i det strafflidandet skall stå i skälig proportion till samhällets krav. Straffet undanröjer faran närmast genom individualprevention. För generalprevention kräves, emedan brottslingen ej kan rå för andras benägenhet att följa hans exempel, antingen att samhällets intresse är mycket betydande eller det är fråga om rena bagatellstraff.

Statens straff förutsätter här medborgarens plikt att underkasta sig rättsbuden (som då bli verkliga plikter). Medan Binding ser statens rätt att straffa starkt ur härskarrättens synpunkt, håller sig Hagströmer till de vanliga följderna av en pliktstridig vilja, varmed reparationsskyldighet inträder. Formellt föreligger i båda fallen en naturrättslig begreppsvärld (326). Kritik se ovan!

Thyrén är mera kritisk men sitter dock fast i naturrätten. Skuld får ej läggas till grund för straffbarhet, vilket innebär viljefrihet, som är orimlig. Rättsplikten, vars överträdande är förutsättning för straffbarhet, innebär blott att en viss handling är befalld av staten; den verkliga plikten kan gå i annan riktning (328). Enligt rättsmedvetandet måste brottslingens mot samhället riktade angrepp vara moraliskt obefogat för staten skall ha nödvärnsrätt. Lagstiftaren stiftar vid tanke på generalprevention lagar för att deras inträde i det allmänna rättssystemet må så mycket som möjligt hämma brottets fördärvbringande inflytande på andra (333).

S. 332—333: Thyrén misstar sig, när han menar, att emedan brottslingarna utan bestraffning skulle vara farliga, så är det deras bestraffande, som undanröjer faran; straffet vore att rättfärdiga

som en för andras avskräckning nödvändig paföljd av brottet såsom en fara, som faller bort först med straffet. Ty bestraffningen och undanröjandet av faran höra olösligt ihop, stå och falla med varandra. Den allmänna åskådningen, att straffrätten har kraft, gör att man vet, långt innan brott blivit bestraffade, att de skola bli det; den gör också att straffets regelbundna inträdande blir en nödvändighet. Av pliktkänsla eller fruktan för reaktioner uppehålla anklagade och domare vad som anses vara gällande rätt.

Enligt Thyrén är det rena cynismen att för straffets rättfärdigande åberopa enbart samhällsnyttan. Då kan det vara rätt att t. ex. hålla rättskipningens misstag dolda. Svar: det anses för ett av de högsta gemensamma värdena, att man blir trygg för straff, när man ej verkligen överbevisas om handling, som för andra värdens skull måste beläggas med straff. Utestängande av godtycke från rättskipningen anses viktigare än det nämnda hemlighållandet. Därför reagerar rättsmedvetandet här så starkt. När det gäller ett samhälles bestånd, rättfärdigar det f. ö. t. ex. nedskjutandet av skyldiga och oskyldiga om vart annat, om det anses nödigt (335).

När Thyrén till sist (annorlunda än Hagströmer) behandlar statens rätt att straffa som en rätt mot individen som självändamål som verkligt bestående och det efter en princip, som skall vara enkel och otvetydig, rör han sig direkt med naturrättsbegrepp.

Thyrén har däremot rätt i att straffrättens största betydelse ur den allmänna sociala värdesättningens synpunkt är att söka i dess verkan, när den i hög grad reglerar den sedliga nivån i samhället. Straffhotet undertrycker i de flesta fall böjelsen till förbjudna handlingar. I fråga om missbruk öppnar det ögonen för samhällsfarligheten, gör samvetena känsligare på den givna punkten o. s. v. (336). Denna uppfattning, mer djupgående utförd av Lundstedt, är riktig. Bortfaller t. ex. straff för mord, lämnas frågan om dess förkastlighet efter omständigheterna åt det fritt dömande samvetet, och — handlingen blir mera allmän. Här upphör regleringen av det allmänna handlingssättet i samhället, vilket är viktigare än hänsynen till faran från brottslingarna personligen.

Reglering genom strafflag kan nu ej med framgång rikta sig

på vilken handling som helst och hur som helst, t. ex. genom att straffa snatteri med dödsstraff, mord med böter. Vid en straffrättsreform kan man då lämpligen med Lundstedt utgå från detta straffrättens sätt att verka som det principiella medvetna syftet och i första hand rätta kriminaliseringens omfång och straffets karaktär därefter (337). Samhällsfaran och brottslingens eget bästa kunde komma med som accessorier. Enligt Thyrén vore detta att behandla brottslingen som offerdjur, vilket kränker rättsmedvetandet. D. v. s. detta kränkes av att vissa gärningar medföra lidandespåföljd för att skydda de högsta värden samhället skänker, ja dess egen tillvaro som kultursamhälle!

Enligt Thyrén har samhället blott rätt att straffa en samhällsfarlig vilja, som uppenbarar sig i en med laga straff belagd handling. Till objektiva straffrekvisit hör rättsstridigheten, i det handlingen är ett angrepp mot samhällsordningen, ett överträdande av ett rättens bud. Nu fordras enligt gällande rätt objektive ett handlingssätt, som det enligt allmän värdering är nyttigt eller skadligt att söka förebygga genom straffet (338). Olika intressen måste då avvägas mot varandra. Men därav följer ej alls, att straffbar handling förutsätter överträdelse av rättens förbud eller befallning.

Ty för att veta, om ett handlande är förbjudet eller befallt på sådant sätt, att detta har straffrättslig betydelse, måste man redan veta, att ett visst handlande eller underlåtande är objektivt sett straffbart. Ett bud kan blott gälla den, som uppfattat det. Rent objektiv rättsstridighet är omöjlig vid överträdelse av ett icke uppfattat bud. Detsamma gäller om man ej vet av att man överträtt ett den *positiva* rättens bud (339).

Rättsmedvetandets tukluvenhet uppenbarar sig särskilt i vedergällningsrätten, där gärningar kläda sig i rättfärdighetens, den absoluta rättens mantel, fast de framspringa ur hämndlust och hätskhet. Instinkterna överväldiga här föreställningen och ta den i sin tjänst. Genom att använda dem intensifierar man förmågan att hävda sig själv. Samhällsintresset och den privata hämndlystnaden tävla om att överväldiga rättsmedvetandet. Samhället får primatet, när det lägger sig till med rätten till blodshämnd eller ingrepp i frihet och förmögenhet. Det sätter efter sina intressen mått för tillfredsställelsen av den i sig själv vett- och måttlösa privata hämndlusten. Så nedtryckes idén om dennas

rätt till tillfredsställelse, ja samhället självt börjar anses icke ha rätt att hämnas.

Samhällets hjälpmedel i denna tävlan, dess medel att kuva de primitiva rättsföreställningarna ha varit den enskildes känsla av samfundets arv + dess tillgängliga tuktomedel. Genom ett från generation till generation uppehållet straffsystem, förbundet med religiösa skräckmedel, har samhället lyckats bränna in i själarna en omedelbart verkande skräck för det slags hämndegärningar, det varit av vikt att hämma (KR 345). De primitiva rättsföreställningarna fortleva dock i *all* hämndlust, *all* hätskhet, fast inom samhället graduellt bedövade. Man hämnas glatt och med samvetsro, när man är säker att ej komma i konflikt med strafflagen. I de internationella förhållanden äro rättsföreställningarna knappast bedövade alls, där frigöra de vilddjuret när som helst. Här saknas det övermäktiga samhälle, som allena skulle kunna bryta urtidsrättens makt. Den blomstrar där i all sin prakt. Vad är i själva verket den rätt, som efter allmän åskådning tillkommer den kränkta nationen, att själv utkräva på livet gående vedergällning av den förfördelande nationen — kvinnor och barn inbegripna — annat än ett uttryck för denna vilddjursrätts livskraft (346)?

Tillräknelighet vid brottet kan betyda sådan själsbeskaffenhet, som ej utesluter lämpligheten att straffa ur samhällssynpunkt. Tillräknelighet i betydelsen av viljefrihet vid brottets begående är en föreställning, som beror av en ur hämndbegärets (den moraliska vedergällningslustans) behov framgången isolering av den handlande personen och innesluter den orimliga idén om en orsak, vars verkan ej skulle vara nödvändig (343). Viljefrihet och moralisk indignation höra samman så, att den moraliska indignationen för att funktionera i sin inre förbindelse med vedergällningens lust behöver koncentrera tanken på personen själv som oberoende av föregående omständigheter orsak till handlingen, behöver isolera honom från den allmänna orsakskedjan (352). Känslorna förvirra här förståndet. Den av sociala känslor beroende vedergällningslusten kan ej dölja sitt ursprung från samma primitiva hämndeinstinkter, mot vilka samhället måste föra den mest hårdnackade kamp, när de uppträda *utan* den sociala karaktären, som rent egocentriska *privata* passioner (353).

Den verkliga ångern är som ett självbedömande = den mot

det föregående jaget vända indignationen. Även för den fordras, att man — om man alls reflekterar — klipper av betraktelsen av kedjan av orsaker och verkningar i fråga om handlingen. Man måste stanna vid personen själv, som den egentliga orsaken till vad som skett. Men om handlingen tett sig som nödvändig under föreliggande omständigheter, om inga motkrafter att räkna med synas ha varit med i spelet, så att det *beslutande jaget* självt icke kan framträda som tungan på vågen, hindras man också att stanna vid en *viss* orsak. Handlingen ter sig då som ett led i en serie av orsaker och verkningar, inom vilken intet första moment ges. Den reflekterande individen blir då oförmögen till den tankekoncentration på personen själv som *orsaken* utan vidare till det inträffade, som är betingning för den äkta harmen. Där tar harmen själv som instinktiv reaktion mot lidandet hand om förstandet och skattar sig de nödiga tankebetingningarna. Den indignerade personen trycker sin egen önskan, att handlingen icke skett, på det handlande subjektet och gör av denna den nödiga motkraften, genom vars användning det *hade* kunnat handla på annat sätt. *Du borde* ha tagit dig till vara, ty du hade kunnat. Förståndet överväldigas genom känsloöverföring — men endast till en viss gräns, det reagerar mot verklighetsförfalskningen, om uppenbara hinder föreligga för ett annat handlande, t. ex. uppenbar sinnessjukdom eller okunnighet om vissa förhållanden (335).

Här gör sig det yttersta känslofundamentet för vår moral egocentriskt eller socialt) i längden gällande mot moralen själv (351). När de nämnda instinkterna få social karaktär rasa de mest oblidkeligt på grund av understödet från den sociala miljön. Just de grova brottslingarna ha sinnet särskilt öppet för den sociala vedergällningslusten - låt vara att de tillika hävda sitt eget berättigande att begå brott. Denna yttring av sociala känslor tilltalar dem, därför att de vädra vilddjuret i människan. Det lär bli svårt att kuva vilddjursinstinkterna med den mest oemotståndliga formen för dem (353).

Vi möta i det attiska dramat (Oidipus!) föreställningen om klubbslag från vreda gudamakter utan någon begriplig skuld — med tillhörande yttre försoningsåtgärder. En tänkare som Kant var ej fri från det föreställningssättet, att man kan vara skuldfri inför sig själv men ej inför annat forum, fast då den

självbestämning, den möjlighet att handla annorlunda, som den utomstående måste förutsätta, alltså blir något för en själv främmande, varav man i varje fall ej kunnat begagna sig (337). Ur hämndlust och hätskhet, till sin natur vettlösa, ha under alla tider de gränslösaste förvanskningar av verkligheten sprungit fram. Man hävdar i dem sin ära genom att en gång få trampa den, som visat sig överlägsen, under fötterna. Och fast denna överlägsenhet beror blott på egen oduglighet o. s. v., tillräknar man *honom* sin misär. Ännu i dag betraktas hela folk, inbegripna barnen, som politiska förbrytare, av vilka straff skall utkrävas för deras ogärningar. Den tiden är oss ej så fjärran, då det ansågs naturligt, att Herren Gud skulle vara en hämnare allt intill tredje och fjärde led, ja, hela människosläktet betraktades som skyldigt på grund av stamföräldrarnas gärning (344).

Hos människor med normalt känsloliv får nu alltid självinställningen på de moraliska buden något av inre frihet över sig, därför att man känner sig själv som led i den sociala gemenskap, ur vars tarv dessa regler springa fram. Man känner sig ej blott underkastad buden utan också som deras stiftare (Kant, 349). Vid upptagandet av nedärvda pliktregler tenderar på grund av känslan för den sociala gemenskap, vari man ingår som led, denna grundval för ens bestämdhet av den vedertagna pliktmoralen till att relativt söndersmula dessa regler, om de ej längre verkligen tjäna det hela, och till att ersätta dem med sådana, som under närvarande förhållanden befinnas bättre överensstämmande med dess riktning.

Är åter grundvalen för min bestämdhet av den vedertagna pliktmoralen rent egocentrisk, omskapas pliktmoralen till förbrytarmoral (351). Andreas Bjerres analyser av vissa brottslingstyper (i skriften »Bidrag till mordets psykologi») ge god vägledning för att förstå denna mörka baksida av den sociala moralens egen utvecklingslinje.

Hos brottslingen »Winge» möter man en religiös omvändelse med skuldfrihet utan sinnesändring som bestämmande princip och utan någon som helst hängivenhet för det hemlighetsfulla väsen, han i sitt sinne böjer sig för. Gud är för honom den övermäktige hämnaren, under vilken man är skyldig att böja sig. Han försonas genom kryperi, — genom att övergå från förnekelse till bekännelse. Avskyn och fasan gäller den sociala deklasse-

ringen i hans föregående liv, förkrossad är han blott inför tanken på det timliga straffet och de väntande, eviga straffen. Makten hade trots allt fört honom in i eländet och skulle hämnas för hans gärningar. Kryperiet skulle fria från straff och skänka obeskrivlig salighet på livets solsida. När han fann, att detta var en inbillning, förbyttes religiositeten i religionshat (334).

Mordet innebär ett fullständigt överskridande av de yttersta moraliska vallar, samhället uppfört omkring sig. Det innebär att det av samhällets tarv bestämda: du får icke! förlorar sin suggestiva kraft. De sociala behov, som ligga till grund för buden, ha blivit brottslingen främmande. Han kan ej vid retrospektion av det föregående handlandet överföra en nu verksam pliktkänsla på det gamla jaget som en motkraft, varav det *kunnat* begagna sig. Förutsättningarna saknas för ett: du *borde* ha handlat på annat sätt. Det blir även omöjligt att genom rent objektiv betraktelse av det förflutna återfinna en sådan motkraft: fanns den, förstår man den ej längre. Straffrisken åter hör till gärningen som nödvändig liksom t. ex. risken att drunkna för sjömännen. (Hägerström menar väl ej, att alla brottslingar av denna typ så tänka och känna, utan att det skildrade tillhör en *konsekvent* utvecklingslinje, ett exempel på hur det *kan* gå.)

Men mördaren förstår väl, att staten, att andra personer från sin synpunkt med rätta kunnat utkräva straff av honom. Så gör han ju själv mot den, som går honom in på livet (336). Så Winge. »I sitt religiösa medvetande var nu W. underkastad en allt överskyggande härskarmakts hemska vedergällning, ehuruväl hans skuld var något för honom själv fullkomligt obegripligt. Självmedlidande, icke ånger, var det för honom naturliga känslolivet. Det gällde nu att få denna makt på sin sida. Medlet var honom förmodligen givet genom rättfärdiggörelsen genom tron. Och så sken solen åter! Genom Guds vänliga makt och nåd skulle snart fängelsets portar öppnas! Var det verkligen *självbedrägeri? Äro* då ej Guds makt och nåd oändliga??» (337).

M. a. o.: W. har blott dragit ut konsekvenserna av en viss sida av det rådande praktiska föreställningssättet.

Han gjorde det också i annan riktning. Genom att de socialt bestämda pliktsuggestionerna förlorat sitt grepp över honom, fingo hans rättsföreställningar en annan dominerande princip än samhällets tarv, nämligen hans eget. Upplösningsprocessen

började före brottet; lösgörandet från det sociala dogmsystemet blev rent av en *brottseggande* faktor. De ursprungliga instinkterna hade tagit skada, och brottets rättfärdigande gav sig självt ur passionerna. Han kände sig rent av förpliktad till brottet och detta av moraliska skäl (339).

Vem kan vederlägga honom? Han ser juridiskt straffbara handlingar som en moralisk plikt mot sig själv. Är nu moralisk plikt en objektiv realitet, som finns oberoende av den faktiska pliktkänslan? Är systemet av objektiva moraliska rättigheter och skyldigheter mindre en chimär, när det göres upp utanför samhällets råmärken med individuella intressen som ledmotiv, att när det ger sig för oss på grundvalen av samhälleliga behov då det utformas av de laglydiga inom lagarnas råmärken? Att samhället till lycka för kulturen genom sin övermakt i allmänhet förmått göra sitt dogmsystem gällande i sinnena, bevisar intet i fråga om den objektiva realiteten. Den mänskliga benägenheten till dogmsystem kan tjäna samhället men också riktas mot det. Om det får hand om systembildningen, lägger det sinnena under sin lydnad. Och kommer det i den av sina passioner till brott frestades händer, blir det åter den största samhällsfaran (338—339). Hos W. voro frestelserna utifrån starkare, än normal naturlig socialitet och med normal styrka inpräglade socialmoraliska grundsatser torde ha kunnat motstå (340).

I ett annat fall, mördaren »Gunnarsson» togo mindervärdighetskomplexen sig uttryck i mord. Det gav honom befrielse och lyckokänsla, därför att han nu funnit uttryck för sitt väsens innersta längtan i en verklig handling. Han skydde ansvaret och mördade sin fästmö, därför att hon med sitt havandeskap tvingade det på honom. Han hatade henne därför (342), hon var skuld till allt hans elände, hur orimlig denna föreställning än var (344). Hos honom hade den av det bestående samhällets makt betingade omedelbara avskyn för brottet tillfälligtvis förlorat sin kraft och kunde därför det primitiva rättsmedvetandet slippa lös och i sin ordning frigiva hämndlusten. Meningslöst och barbariskt att se bestraffningen av sådana brottslingar som vedergällning och att söka *rätta* dem, som genom grundläggande livsinstinkters makt haft just rättfärdigheten till ett styrkebälte (346)! Precis samma verklighetsfrämmande föreställningar härja

lika ohejdat i den internationella politiken och mer bedövade i vanlig vedergällningsrätt.

Hos mördaren »Malmström» möta vi den obotliga egocentriciteten. Han förutsatte, att ingen hejdades av någon avsky för brottet som sådant men väl av fruktan för att brottet kunde bevisas. Verkligt brott, verklig orätt var blott den bevisliga gärning, som betecknas som brott. Normala sociala känslor voro honom innerst främmande och likaså de av sociala hänsyn bestämda moralreglerna. Men han märkte, att omgivningen hade vissa restringerande handlingsregler, som det var farligt att överträda, därför att de hade *makten* på sin sida. Han inställde sig på blind lydnad mot de maktägande (384). Han insåg att den rena egennyttan var allas högsta rättsnorm och att man därför allmänt begick hemliga brott (349). Det betraktas ju som en rättsnorm för den högsta makten, att den endast får vedergälla, när handlingen är bevisad. För M. blev den normen naturlig. Det var rätt att makten tillgodosåg sina intressen genom vedergällning av den uppstudsige, när saken var bevislig. Det icke bevisliga, fördelaktiga brottet var intet verkligt brott utan en rättighet, ja en plikt. Därefter handlade han i största samvetsro.

M. har samma åskådning som Hobbes, fast han är mer konsekvent; han genomför helt dennes tanke om den rena självbevarelsedriften som högsta norm för rätt och orätt (350). Han var bara litet för okunnig och obildad för att kunna göra de yttre förutsättningarna för att lyckas tillräckligt klara för sig. Under lyckligare yttre förhållanden skulle hans rent egocentriska känslodisposition ha fört honom brottets gräns så nära som helst utan att han därför överskred den. Skulle ej detta kunnat vara en styrka, rent individuellt sett? Och existerar det verkligen icke utanför brottslingens läger personer, som på samma sätt som M. se andra blott som medel för sina intressen och dock genom samverkan av intelligens, bildning och lyckliga yttre omständigheter just med en sådan inställning komma långt upp på samhällsstegen (351)?

Vi känna obehag, avsmak för brottslingen. Den ur hela vårt sociala känsloliv framvuxna negativa värderingen av personen, känslan av hans vidrighet, kan endast växa sig starkare, när brottet visar sig ha framsprungit ur konstanta sociala defekter, medfödda eller förvärvade, när vi förstått utvecklingsprocessen.

Men när vedergällningslusten är hämmad, kan ej denna avsmak hämma vårt medlidande. Vi kunna ej förlåta i mening av att släppa av vår negativa värdering, ej heller i mening av ett bortfallande av den instinktiva avsky för själva gärningen, som tillhör den normala samhällsmedlemmen. Ty denna har sina rötter i samhällets mångtusenåriga arbete på att hämma brottsimpulserna genom straffsystemet i förening med den sociala gemenskapens behov; den är fullkomligt oberoende av föreställningen om viljans frihet (352).

Det är blott en fördel, om samhället blir i stånd att bestämma straffet efter förnuftig överläggning om vad dess intressen kräva och icke efter känslor som förvärra tillståndet efter vedergällningslustens krav. Straffrättspolitiken kan ej hålla sig utanför de insikter, som vunnits genom den psykologiska analysen av rättsmedvetandet hos brottslingarna. Man har där länge betraktat dem som till moraliska habitus likartade med genomsnittsborgarna, fast hos dem »sinnligheten» skall ha segrat över deras högre jag och straffet därför skall rätta det snedvridna. Eller har man behandlat dem som utrustade med konstitutionella defekter, som avsöndra dem från genomsnittsborgaren. Varken det ena eller det andra är riktigt (353).

Naturrättens historiska idéperspektiv.

I tro på dophandlingens magiska kraft föreligger en renodlad vidskepelse. Likaså i dogmen om den obefläckade avlelsen, i föreställningen om bönens förmåga att sätta gudomliga krafter i verksamhet, i dogmen om Jesu gudamänsklighet. Sådana meningar förutsätta öppet övernaturliga krafters verksamhet hos det, som självt blott är led i naturordningen. De ingå som leder i en religiös åskådning med uppenbart social betydelse och ha ingått en oupplöslig förbindelse med vissa intressens tillfredsställande. Det förslavade förståndet blir otillgängligt för alla skäl. Tradition och intressen ta förståndet i sin tjänst (Tiden 321).

Mindre öppet framträder vidskepligheten i andra föreställningar. Så i föreställningen om bundenhet vid grundlagarna som bestämmande ett högsta värde för ämbetsmän och folk,

handlingsregler, som stå högst ur värdesynpunkt. Att grundlagarna binda är ej = att tvång till lydnad eller nytta för privatintresset eller sympati för deras efterföljande föreligger, ej heller att de uttrycka folkets intressen. Utan de äro heliga (322).

Suveränitet. Likaså vid suveräniteten som rätt till högsta makten i samhället, varemot svarar en plikt från undersåtarnas sida. Suveränens vilja är en handlingsregel, som står högst ur värdesynpunkt, är helig och vördnadsvärd. Därmed anses den höjd över alla naturliga skrankor. Som utan vidare högsta värde för andra är den *överjordisk*. Icke kunde en vanlig mänsklig vilja, underkastad alla livets tillfälligheter, bli absolut vördnadsvärd. Den blir *majestätisk*. I föreställningen om överheten som given av Gud, om monarken såsom Guds smorde, härskare av Guds nåde, är avståndet från fetischdyrkan icke långt. Suveränitetsbegreppet är av samma art (323).

Folk eller monark som suveräna i sin egenskap av statsintressets representanter äro gudar på jorden. Den generationer genomgående statsmakten blir en *sakrosankt personlighet* (Boström, Gierke, Hänel, Jellinek).

Andra exempel: grundsatserna om egendomsrätten och avtalets giltighet betraktas som omedelbart bindande. Ägaren och löftesmottagaren äro i sig berättigade: andras förbindelse gäller ej det allmänna intresset utan den enskilde rättsinnehavaren. Han grundar inom sin svär ett moraliskt »böra» för andra, en handlingsregel, som står över alla deras intressen. Han har en särskild *personlig* värdighet, som höjer honom över det naturliga livets skrankor.

Känslokraft få dessa värdeföreställningar från våra intressen. I de här anförda fallen proklamerar intresset för vissa eftersträvade eller bestående maktförhållanden de senare som heliga, vördnadsvärda, varvid anknytes till traderade *osinnliga föreställningar*. Intressena befordras genom att så placeras i högsätet (324). De klänga sig som parasiter mer eller mindre obemärkt fast vid något överjordiskt. Ve helgerånaren!

Den verkliga makten har suggestiv förmåga. Dess heligförklarande av sig själv har märkvärdiga verkningar. De som ligga under ha också intressen knutna vid föreställningarna: det blir dem lättare att foga sig i nödvändigheten, om den överordnade makten framstår som helig med överjordisk prägel. Feodal-

väldet under franska revolutionen vek ej för våldet utan för »människans» (= de förut föraktade klassernas) heliga rätt.

Även sociala intressen helga maktförhållandena. Enväldet och folkväldet ha varit nyttiga för den allmänna samhällsverksamheten för behovstillfredsställelse. De till privategendomen och den fria avtalsrätten hörande maktförhållandena ha haft betydelse för det allmänna framåtskridandet. Rena humanitetsintressen ha spelat stor roll särskilt vid utbildandet av det helgförklarade privatäganderättsinstitutet i den romerska rätten.

Franska revolutionen hävdade människans *ovillkorliga* rätt till frihet, jämlikhet och egendom (325). Dessa människorättigheter återgå till Rousseau och Locke, vilken stod under inflytande av dels de puritanska naturrättsföreställningarna i biblisk form, dels av särskilt Grotius och Pufendorff. I båda avseendena föres man tillbaka till medeltida och urkristna åskådningar samt till det romerska jus naturae eller jus gentium. Därifrån till inflytande från stoicismen via Cicero och så till den grekiska sofistikens hävdande av natur gent emot social sed.

Stoisk naturrätt grundade sig på att alla människor genom sitt förnuft äro leder i det allmänna världsförnuftet och därmed *ha del i Zevs' egen värdighet.* De framställa genom sin gudomlighet var för sig ett absolut värde. De behövde blott genomföra sin förnuftiga natur för att framställa sig som gudars jämlikar.

Efter ursprunglig kristen dogmatik ha alla människor möjlighet att träda i omedelbar gemenskap med Gud själv. Det kunde tolkas så, att alla äga något gudomligt i sig, som skänker dem absolut värde. Jfr franska revolutionen!

På 1600- och 1700-talet avkläddes medeltidens sociala institutioner och makter skoningslöst sin gudomliga värdighet. Individerna voro deras upphovsmän. Vördnaden flyttades i stället över till den ej av samhället korrumperade men oförfalskat naturliga individen (326). Man fick igen sofisternas motsats: natur och samhälle. Individen fick de sociala auktoriteternas gudomliga sakrosankthet. Bakom entusiasmen för människans rättigheter låg medeltidens djupt inpräntade vördnad för det gudomliga, övernaturliga. Det flyttades blott in i den enskilde, på vilken venerationen överflyttades av sig självt.

Personens värdighet var grundad i hans övernaturliga väsen. Han har i sig själv rättigheter, som andra ha plikt att respektera.

Respekten är direkt bestämd ur den berättigade personen själv. han har i sig själv värde, därmed förmåga att bestämma handlingar för andra utan hänsyn till vare sig nyttan för dem eller deras egna känslor. Men däri ligger alltid något övernaturligt. Endast det över naturlivets skrankor upphöjda kan äga självständigt värde, kan vara absolut norm för vara värden. Personen är till sitt väsen gudomlig. Den antropomorfe guden har slagit sig ner hos alla enskilda. De två skarpsinnigaste naturrättsfilosoferna, Rousseau och Kant, hänskjuta de proklamerade rättigheterna på människans värdighet som ett osinnligt väsen.

Till franska revolutionens eviga människorättigheter hörde ekonomisk rörelsefrihet. De besittande klasserna ha produktionsmedlen i sitt våld. De önska då vinst av sin företrädesställning och förbehålla sig därför en del av arbetsproduktens värde, som blir kapitalvinst och jordränta. Den »arbetslösa inkomsten» rättfärdigas ur den med den personliga värdigheten sammanhängande egendomsrätten och den ekonomiska rörelsefriheten (327).

Häremot står de fattigas intresse. Ligger ej i naturen själv den rätten, att man får åtnjuta *hela* arbetsproduktens värde? I den nedlägger man sina personliga krafter: den kan därför anses hänga nära samman med hela personligheten! Med denna rättsidé följer fördömandet av sådant som kapitalvinst och jordränta. Vi föras över till socialistiska strömningar. (Hall, Thompson, georgismen, simonismen, Rodbertus.)

Till människorättigheterna hörde också rättigheten till livet, som hör till den naturliga värdigheten. Närmast var det fråga om skydd mot yttre angrepp, ej om dräglig existens, som måste medföra inskränkningar i den ekonomiska rörelsefriheten, särskilt genom pliktskyldiga ingrepp från statens sida. Man drevs emellertid därhän, så Robespierre och S:t Just. Egendomsanhopning skulle hindras genom behovens inskränkning till de matt, som utmärkte datidens småfolk. Var och en skulle få nödiga produktionsmedel till självförsörjning.

Då personen nödvändigt strävar efter lycka, hör till den personliga värdigheten också rätten till lycka (328) och rätten till jämlikhet, som blev rätt till samma grad av lycka för alla. (Den ekonomiska rörelsefriheten och rätten till arbetsproduktens fulla värde sköts därmed undan.) Härur föddes de socialistiska

salongsutopierna i 1700-talets Frankrike och det Babeufska upproret 1796. Frihet och kultur skulle realiter undertryckas för jämlikhetens skull, staten reglera allt. Om den mer intelligente ändå av samma yttre resurser lyckades skaffa sig mer njutning än den mindre intelligente, så var jämlikheten och därmed den personliga värdigheten kränkt. »Nåväl: då klippa vi häcken jämn och toppa intelligenserna! Det finns även en *toppningens idealism*. Under franska revolutionens skräcktider saknades icke personer, som med trädgårdsmästarens säkra hand förde saxen.»

Och så anarkismen (Proudhon och ryssarna): frihet utesluter tvångsmakt. Den frihetsöverlåtelse till folket, varmed i revolutionens idéer statsmakten rättfärdigats, stred mot själva personlighetens idé, såvitt den kränkte hans naturliga rätt till frihet.

I vår tid kämpar *kapitalet* främst för rätten till ekonomisk rörelsefrihet. Samtidigt förfäktar konservatismen idén om den rent *nationella* utvecklingen som den högsta rättsnormen, vilken leder tillbaka till den s. k. historiska skolans opposition mot naturrätten (329).

Varje läger »har den eviga rättfärdigheten väl förvarad i sin påse». Dock börja rättigheterna att ej betraktas som absoluta, i sig själva gällande utan blott som medel för över dem stående mål, nationella, moraliskt-religiösa eller kulturella värden eller den största möjliga lycka för största möjliga antal människor. Man förenar sig då i den *sociala* verksamheten om vissa mål och bestämmer de enskildas rättigheter med hänsyn till dem.

Naturrättens självupplösning.

Hur nu samhällslivet ordnas, kommer tydligen människans gudavärdighet till korta. Bestämmande för de rättsidéer, som i varje särskilt fall härledes ur gudavärdigheten, äro alltid tradition och intressen i förening. Genom traditionen befäster sig den vidskepliga föreställningen, genom de skiftande intressena får den sin skiljaktiga utformning i särskilda fall.

Bakom deklarationerna om människorättigheterna låg bourgoisiens intresse att frigöra sig från feodalismens och skråväsendets tvångströjor. Det var också allmänt socialt, emedan samhällsproduktionen var i behov av större rörelsefrihet. I omedelbar förknippning härmed befann sig ett kulturellt strävande mot

tankefrihet. Därtill kommo rena humanitetskänslor, önskningar att förminska lidandet i världen.

Och bakom arbetarrörelsens hävdande av jämlikhetens rätt ligger en förbindelse av rena klassintressen med humanitära och kulturella strävanden. O. s. v. (330).

Marx hade i viss mening rätt, när han betraktade rättsidéerna som en överbyggnad på ekonomien. Riktigare är, att de äro en överbyggnad på våra intressen av olika slag.

Idéerna uppehållas av tradition och intressen. De förlora i kraft, när de ej längre gagna dessa. Hos förtryckta klasser ha de väckt förtroende för »rättens» seger, hos förtryckaren en viss fruktan att komma i konflikt med gudomliga krafter. När den historiska kritiken vaknat, minskas både förtroendet och fruktan. Härtill kommer, att man märker, att segern avgöres av helt naturliga krafter och ej av anspråkens föregivna rättmätighet. Så låg bakom det kommunistiska manifestet en känsla av att det var mycket nyttigare för proletariatet att organisera sig än att försjunka i betraktelse av sin eviga rätt.

Genom den nyare tidens livligare idéutbyte och ömsesidiga konfrontering av motsatta rättsåskådningar neutraliseras dessa. Bildningens höjande försvagar i grund de vidskepliga föreställningarna.

Endast det för samhällets bestånd nyttiga består i kampen för tillvaron. Då idéerna gjort det, måste de på något sätt ha varit nyttiga för samhället i det hela (331). Idéer om den bestående maktens inre rättigheter ha stadgat bestående maktförhållanden och skyddat det hela för en skadlig gungning. Idéerna om lagarnas helgd ha balanserats och kompletterats av nedifrån framväxande »rättfärdighetskrav», i vilka intressen, nyttiga för samhällsverksamheten, tagit form. Förbundna ha dessa idéer tillåtit det livskraftiga samhället att på ett relativt lugnt sätt reformera sig självt. Idéerna ha verkat som samhällskitt — men blott under vissa bestående förhållanden, nämligen där den samhälleliga verksamheten skett *inom klasskillnadens ram*, där en betydande mängd av medborgare känt sig mer eller mindre som blotta verktyg för återstoden. Där ha lagarna behövt beklädas med en öppen eller fördold gudomlig helgd. I ett samhälle, där den vida övervägande massan av befolkningen känner sig solida-

riskt intresserad för samhällsordningens bestånd, måste alla sådana skyddsmakter vara överflödiga (332).

Vi möta i nutiden överallt skillnaden mellan olika klassers moraliska åskådningssätt. Men även i vårt inre möta vi en skillnad mellan altruismens och hätskhetens moral. Hätskheten förkastas som sådan — men gillas i den moraliska indignationen (M F 8). Härtill knyta sig religiösa föreställningar.

De moraliska värdena ha fått sin borgen i själva världsmakten eller i absolut oöverkomliga ordningar, varmed förtröstan väckts till det godas slutliga seger, vilken tillförsikt eggat till kamp för värdena. Som tuktomedel ha helveteskänslor och därmed besläktade känslor av ont samvete varit kraftiga pådrivare i sociala och kulturella värdens tjänst.

Å andra sidan har föreställningen om den egna moraliska åskådningen som absolut auktoriserad och därmed den enda rätta lett och skall alltid leda till fanatism. Man känner sin egen indignation mot stridiga riktningar vara ett med den mer eller mindre öppet förutsatta allmaktens eget fördömande av sina bekämpare (34). Eller man känner sig däri som verkställare av en helig världsordnings krav. Indignationen blir en helig vrede, som går över alla mått och gränser. I själva verket har det måttlösa i våra dagars klasshat sina rötter långt nere i folkmoralens absoluta auktorisering av sina värden. Fanatismen måste blomstra, om rättsmedvetandet i ett samhälle klyver sig men varje part ger absolut helgd åt sina värden. Härigenom har folkmoralen kommit att verka även i antisocial och antikulturell riktning (35).

Sammalunda i folkrätten. Staternas rättigheter som föregivna ursprungliga översinnliga krafter måste uppegga folken till blodig kamp, när de känna sig kränkta i dessa sina rättigheter. Man smyckar sig i sin egoism med dräkten hos ett »organ för folkrätten». Att begagna en dräkt, sydd i den på gammal vidskepelse vilande folkrättsmetafysikens verkstad, vid intressekollisioner som redan i sig tillräckligt upphetsa folken mot varandra, börjar bli ett alltför dyrbart nöje. Den naturrättsliga klädnaden är numer en uppenbar kulturfara — fastän folkrätten innehåller högst naturliga regler för den för alla stater nyttiga samverkan, regler som måste respekteras, om staten skall kunna

deltaga i det allmänna umgänget och ej möta allmän misstro (L II, 90).

Insikten om rättens verkliga innebörd skymtar redan på de allra primitivaste utvecklingsstadierna men har först i vår tid framträtt i öppen dager — beroende på samverkan av historiska erfarenheter och vetenskaplig reflexion och kritik.

Hos primitiva folk verkar seden ej blott som allmän vana utan även som tvångsmakt (i det brott mot den föranleder tvångsreaktioner och fruktan härför håller den i helgd). Men härmed förbinder sig som motiv föreställningen om att det är rätt att följa seden och att de reaktioner äro riktiga, som samhället utövar som dess upprätthållare. Seden inger i motsats till andra tvångsmakter den enskilde den känslan, att dess efterlevande är det rätta och tvånget i sin ordning.

Häri ligger en vag föreställning att handlingssättet resp. reaktionerna själva äro goda, böra ske för sin egen skull — de vinna självständigt värde för den enskilde (M F 16), ett värde som ovillkorligen bör finnas — vilket innebär det specifikt moraliska i den enskildes förhållande till seden. Man försonar sig med seden genom att göra sedemaktens reaktioner och sedens föreskrifter till ett självständigt högsta värde. Godtagandet rotfäster sig genom att hindra den enskilde från fördärv genom brott mot seden, och det helas fasthet vinner.

Det moraliska motivet sammanflätas så med fruktan för en högre makt (och dess straff). Sammanflätningen gör det naturligt att sammanfoga seden och börat, att göra seden till det högsta värdet, till det rättas substans. Den blir en moralisk auktoritet, i sig själv helig och vördnadsvärd; börat representeras av en viss auktoritativ verklighet. Lösgjord från seden anknytes det längre fram till en tillvaro, som bestämmer dess innehåll och själv blir kvintessensen därav som normerande verklighet. Så vill en mäktig gudomlighet, så kräver världsordningen, så bjuder en lag i samvetet — contra seden. Särskilt den inre uppfordran, som vi kalla samvete, framstår i nutiden som moralisk norm mot de övriga distanserade, som den i sig själv vördnadsvärda auktoriteten, det högsta värdets representant (18).

Förbindelsen av börat och en viss normativ verklighet medför tendenser att absolutifiera och förinnerliga normen. Med värdet blir den verklighet absolut, som framställer det. Man ten-

derar att höja det i sig själv vördnadsvärda över alla skrankor. Som en naturlig företeelse, beroende av yttre omständigheter, vore det ej i sig självt heligt. Auktoritetens bud förlora i inre vördnadsvärdhet, om de ej framträda som odispensabla och därför *absolut farliga* att överträda.

Med skärpningen av börat som högsta värde för *individen själv* följer åter en benägenhet att rycka den moraliska normen närmare människan, att stryka bort dess yttre och främmande karaktär. Detta särskilt när de moraliska föreställningarna direkt förbinda sig med religiösa. I den judiskt-kristna monoteismen står den oinskränkta vördnad, för vilken gudomligheten är föremål, dess egenskap av moralisk auktoritet, i intim förbindelse med dess absoluta karaktär (19). I medeltiden möta vi det onda som overkligt, ett icke-vara, och den sanna verkligheten som ett med det goda. För Platon binder hans osinnliga idévärlds absoluthet samman den med det moraliska värdet, det goda i egentlig mening.

Kristendomens Gud är ej blott att frukta utan även något att förtro sig till, därför att han älskar människorna. Idévärlden är hos Platon ej en verklighet, som alltigenom står utanför människan, utan är även immanent i hennes förnuft.

I den moderna, ej direkt religiösa samvetsmoralen möta vi 1) en känsla eller ett intresse för ett visst förhållningssätt som det rätta, det i högsta grad värdefulla; 2) föreställningen, att olydnad mot den inre uppfordran är absolut fördärvlig, bringar oss i olycka (20). Samvetet är en inre absolut makt, som på det mest kännbara sätt reglerar mot kränkningar. I medvetandet om skuld och ansvar fatta vi oss ansvariga inför en ofrånkomlig makt i vårt eget inre, som förklarar oss hemfallna åt straff eller fritar oss. Makten är en gud, världsgrunden — denna föreställning ligger i bakgrunden. Samvetet är en verkan av århundraden av religiös fostran.

I samvetsmoralen har den absoluta auktoritativa verkligheten blivit ett med vår egen moraliska känsla och intresse (21). Den absoluta auktoriteten blir här ett med, inskjutes i vårt eget moraliska intresse. Om den fullständigt infogas däri, avstryker den sin absoluta karaktär och fattas som vår egen moraliska strävan med dess uppenbara relativitet, förlorar den sig i ändlighetens värld. *Gudavärdigheten försvinner.* Kvar står blott det mora-

liska intresset självt som en riktning på det, varpå vi sätta det högsta värdet.

I denna situation, som är nutidens, måste känslan av att stå under en i bakgrunden liggande absolut viljas krav, av skuld och ansvar inför denna måste falla bort. En verkligt avtonom moral är inne, bestämd blott av direkt kärlek till vad vi sätta högst av allt. Alla öppna eller förstuckna föreställningar om att våra högsta värden ha kosmisk och därmed objektiv betydelse falla sönder (32).

Dessa föreställningar stå sig ej heller inför den direkta vetenskapliga reflexionen. Vilken måttstock finns för att avgöra, vilken av de motsatta moraliska åskådningarna som är *den rätta?* Det moraliska medvetandet är ej entydigt och kan därför ej ge svaret.

Det ena måttet skulle vara utvecklingen, som kan betyda 1) förverkligandet av ett objektivt i saken själv liggande mål: detta måste vara givet för att avgöra om utveckling eller tillbakagång föreligger — men detta mål sökte vi. Möjlighet n:o 2): fortsatt anpassning efter livets betingningar. Den moral blir högre, som uttrycker den bästa anpassningen och därmed den större möjligheten för den enskildes och samhällets bestånd. Livet självt blir målet — värdeprincipen. Häremot stå de moralåskådningar, som förneka livet eller anse att blott på visst sätt kvalificerat liv, ej vilket som helst, är värt att leva.

Det enda möjliga måttet är den övernaturliga verklighet, som yttrar sig i medvetandet om ett böra. Då detta framträder som ett absolut krav på oss, röjer det närvaron av en absolut eller övernaturlig vilja i oss, som däri yttrar sig krävande. Då nu denna som absolut är universell, måste den äga de övernaturliga viljorna hos alla andra till sina bestämningar. De måste utgöra en gemenskap. Därav kan härledas principen att alla moraliska väsen böra bestämmas av varandra (10). Var och en bör aldrig behandlas som blott medel utan alltid tillika som ändamål. Allt efter den grad, i vilken en moral realiserar denna princip, är den högre (11).

Nu kan en verklighet aldrig i sig innesluta ett högsta värde, *böra och verklighet äro främmande för varandra.* Att gudomlig vilja eller en inre uppfordran föreligger, är ej = att vi böra följa den, att dess följande har ett högsta värde. Tillvaron är något

annat än värdet, kan ej innesluta det. En moralisk auktoritet eller norm som *i sig själv* god är objektivt sett orimlig (22). Men vi förstå av förbindelsen böra-tillvaro hur vi komma att föreställa oss en objektiv skillnad mellan rätt och orätt. Det gäller blott att få klarhet i vilket handlande som överensstämmer med den absoluta och därmed universella verkligheten; detta handlande är under alla förhållanden riktigt. Som bestämmande börat är den med sig samstämmig, varför det rätta handlandet principiellt blott kan vara ett, fast användningen blir olika alltefter principens tillämpning på skilda förhållanden (23).

Hur kan nu den övernaturliga viljan vara vår egen vilja? Som behäftad med sinnliga bestämdheter kan den ej stå över naturen. Har den en naturfri sida, blir viljans enhet nödvändigt naturbestämd. Som individuell får viljan det moraliska medvetandets innehåll, fordrar just denna till sinnevärlden hörande handling eller sinnesbeskaffenhet (11). Just våra verkliga, till vårt naturliga liv hörande moraliska intressen skänka tanken mening (11).

Viljans egenskaper får som religionens gudar sin betydelse blott genom fakta i vår naturliga samvaro. Barmhärtighet förutsätter relation till ett hjälpbehövande väsen, som behöver medlidande, vilket ett absolut väsen ej kan hysa o. s. v.

Det övernaturliga anses kunna bli bestämd åskådlig verklighet blott genom försinnligande — det symboliseras, självt verkligt, i vår ofullkomliga uppfattning allt efter historiska förhållanden (12). Men endast de sinnliga elementen ge föreställningen någon mening. Guds rättvisa kan t. ex. ej fattas med bortseende från vad vi mena med rättvisa.

Godkännes dock tanken, når man ändå ej det äskade måttet. I de osinnliga viljornas gemenskap i den osinnliga världen är var och en sitt eget ändamål och samtidigt bestämd av de andra som självändamål. Men i sinnevärlden blir principen oanvändbar (13). Den maktlystne offrar sin maktlystnad av hänsyn till andra och gör sig till medel för dem = handlar orätt; han tillfredsställer den utan hänsyn till andra = handlar orätt! Och samvetet som norm för intressesfärernas förening kräver självt ett högre mått, det kan ej självt avge det (14).

I själva verket är frågan om riktighet, giltighet, sanning meningslös ifråga om moraliska föreställningar. Dessa utsäga ej något som helst om det eller det som verkligen förhållande sig

så eller så (15). Kant har rätt i att plikten erbjuder sig för oss blott såvitt vi handla eller stå i begrepp att handla; den finns till för oss endast såvitt det, vartill vi känna oss förpliktade, är ett verkligt eller möjligt motiv för handlande. Det måste väcka intresse hos oss.

Intressera vi oss blott för undersökningen av oss själva, stå vi kallt iakttagande inför oss själva, finna vi bland andra företeelser en pliktkänsla + ett värdeomdöme + ett direkt intresse för ett visst handlande. Vi finna ett visst slags psykiskt skeende. Att handlandet bör ske, iakttaga vi ej alls (24). Iakttaga vi kallt en viss handling, finna vi att den väcker den starkaste lust eller att den för till min och andras lycka. Fingera vi möjligheten att vi upptäcka, att den är bjuden av en Gud eller av vårt osinnliga väsen, så få vi dock ej ur det sakläget fram, att den verkligen är i högsta grad *värd* att företaga. I att något är kan alls ej ligga att det bör vara. För den likgiltige iakttagaren är ingenting bättre eller sämre.

Stå vi åter i begrepp att handla och olika motiv göra sig gällande, så stå vi ej längre likgiltiga inför oss själva eller våra handlingar, vi taga en viss ställning till det givna, i vilken ett högsta värde verkligen betyder något för oss och det får en bestämd mening för oss, att vi blott handla på ett visst sätt (25). I själva föreställningen därom ligger däremot alls intet medvetande om objektivitet (24). När vi mena, att något förhåller sig så eller så, mena vi att det är så alldeles oavsett vår subjektiva position därtill, våra känslor eller intressen därför. *D. v. s. i den moraliska föreställningen som sådan mena vi ej, att börat verkligen tillhör handlingen.*

Objektiv skillnad mellan rätt och orätt beror främst på att börat förknippas med verklighetsbegreppet. Men även andra främmande element förbindas därmed. Så förknippa Spencer och Wundt med börat den faktiska mänskliga värderingen, som objektiverar det (26). De gemensamma elementen i våra nutida moraliska värderingar äro den riktiga principen för handlingars bedömande; det gäller blott att uppställa och systematisera dem. Men att konstatera en värdering är blott att konstatera en subjektiv position. Eljest blir kunskapen om värderingen själv en värdering. *Värdering är medvetande om värde men därför ej kunskap därom.*

Enligt Westermarck äro våra moraliska föreställningar (om vissa handlingars värde) medvetande om deras egenskap att väcka sedligt gillande. Som föreställningar om faktiska värderingssätt kunna de bestämmas som sanna eller falska. Men såvitt de äro medvetna om handlingars värde, äro de själva värderingar, ha ej värderingar till föremål (27).

Man söker i nutiden hävda möjligheten av objektiva värden genom att göra sanningen själv till ett med värdefullheten av vissa antaganden. T. ex.: sanningar äro föreställningar, som äro medel för vissa livsvärden (27), eller: sanningen är ett direkt allmängiltigt värde av vissa omdömen. Man måste dock anse de egna satserna sanna oberoende av alla värderingar, eljest bli de sanna blott i den mening, att de äro föremål för vissa värderingar o. s. v. Ett bestämt fastslående av deras sanning blir omöjligt.

Teorien uttrycker blott vår benägenhet att göra våra egna värden till verklighetens sanna väsen. Att äga sann verklighet blir = att tillfredsställa människans djupaste intressen. Människan förgudas fullständigt.

Härmed uteslutes ej att vi verkligen kunna framställa ett *betingat* böra för andra. Vi utbildas intellektuellt och moraliskt blott i sociala förbindelser (29), vi ha möjlighet av gemenskap i tankeliv och värderingar, därest vi sätta oss in i de andras föreställningsvärld, känslo- och viljeliv. Ur den andres synpunkt kan anges hur de andra utifrån en viss värderingsprincip böra handla (29).

Såvitt kunskaper om verklighetssammanhang göra sig gällande vid värderingar utifrån en viss princip, leda de nämligen dessa i en viss riktning. Eller: med den större kunskapen om verklighetens beskaffenhet och dennas upptagande i värderingarna följa andra speciella värderingar. De kunna också påverka den grundläggande moraliska värderingen själv liksom andra värderingar. Men inverkan kan också hämmas av naturanlag, lidelsefullhet, klassintressen, inrotade vanor o. dyl. Med objektiva grunder kan man blott övertygas om en viss verklighetens beskaffenhet, om ock en nyvunnen övertygelse härom kan men ej måste modifiera den subjektiva värderingen (30).

Även om man kunde fastställa en viss alla förnuftiga väsen tillhörande värdering, som alltid skulle inträda, om de hade kunskap om verkligheten — så vore dess föremål blott faktiska

värderingar ej värden. Dessa förutsätta en subjektiv position *utanför kunskapen*. Den moraliska föreställningen är varken sann eller falsk. Den är alls ingen föreställning om att handlingen verkligen eller i sanning är den rätta. Men väl förbindes börat i det vanliga moraliska medvetandet med något därför alldeles främmande (31). Ingen vetenskap kan då ha till uppgift att framställa vad som är sant. Moralvetenskapen kan ej till bas taga ett medvetande, som ej har med verklighet att göra, ett subjektivt tänkande, ett känslo- eller intressetänkande (36).

Väl kan vetenskapen ange medlen för ett ändamål, när själva principen för det rätta handlandet är given. Men den kan ej tillämpa resultaten praktiskt och säga: alltså bör du handla på på det eller det sättet (37). Men väl kan insikten om sammanhanget mellan ett mål och medlen för dess uppnående påverka människors värderingar. Men detta vetande är intet vetande om ens ett betingat objektivt böra.

Lika litet som vetenskapen kan visa, att vissa regler böra följas, kan den visa att de icke böra följas och andra handlingsprinciper träda i stället.

Är den givna analysen av naturrättens upplösningsprocess riktig, så torde vi kunna förutsäga en omvälvning i den västerländska kulturgemenskapens åskådningssätt, vars fulla räckvidd ingen mäktar fatta (33). Men här »behöva icke under alla omständigheter vi, som framför allt annat önska släktets lycka och kultivering, misströsta». När vidskepliga föreställningar, vid vilka den i viss grad socialt och kulturellt bestämda folkmoralen haft sitt stöd, ha fallit, har den alltid rest sig på nytt, föryngrad och med vidare och renare syften. *En sådan moral står i alltför intim förbindelse med samhällets egen självbevarelsedrift för att gå under.* Den torde också komma att pånyttfödas ur naturrättens aska med friare och fjärrsyntare blick. »Den skall då ock bära prägeln av det mildare bedömandet av all mänsklig strävan, som följer med betraktelsen sub specie aeternitatis, med insikten i att allt dock är led i ett ändlöst naturligt sammanhang, där ingenting i och för sig är högre eller lägre» (35).

Det finns en utväg för alla socialt intresserade, som genomskåda det fortgående förfallet av samhällssmittande rättsföreställningar: att göra allt för att inskränka klasskillnaden eller för att åstadkomma ett sådant sakernas tillstånd, att icke ett

betydande antal samhällsmedlemmar känna sig som en blott piedestal för de övriga. Stilla och omärkligt upplöser sig i folkdjupen en nedärvd föreställningsvärld, som i årtusenden varit ett värn för en lugnt fortskridande samhällsverksamhet. Det gäller för bildningens representanter att i tid ersätta det gamla samhällsvirket med ett nytt av solidare slag (Tiden 332). Uppgifterna på straffrättens och folkrättens område äro skisserade i det föregående. På det sista området gäller det rent av kulturens bestånd.

Med en sådan insats »lyftas vi och vårt liv upp på ett högre plan genom att insätta det såsom led i släktets ändlösa strävan mot lycka och kultur. Vi förvärva så en djupare tillfredsställelse än all isolerad jakt efter egen lycka kan skänka. Religionen och därmed förenade föreställningar ha alltid för den enskilde haft den betydelsen, att han kommit att se sig själv som led i ett större sammanhang. Därmed har livet fått ett rikare innehåll och större lyckomöjligheter. Men vi behöva inga vidskepliga föreställningar för att foga våra strävanden in i ett större helt. Vi behöva blott leva oss in i *vårt släktes djupaste syften* för att skänka oss själva en uppgift, som höjer oss över den tyngsta av alla känslor, känslan av livets tomhet» (332).

Våra föreställningar om att våra högsta värden ha objektiv och därmed kosmisk betydelse falla sönder. Men alltid skall den civiliserade människan på ett sätt känna ansvar för sina högsta värdens realisation. Hon skall alltid frukta framför allt annat att svika sin uppgift i fråga om dem, att underlåta vad hon kan utföra. Men efter de vidskepliga föreställningarnas bortfallande skall det icke vara straff, som hon fruktar. Utan hennes fruktan skall vara bestämd blott därav, att det gäller hennes högsta värden, vilkas relativa förverkligande allena gör henne livet värt att leva.

Härmed är riktlinjen för moralens vidare utveckling angiven. Vetenskapen upplöser de föreställningar, som göra mänskliga intressen, skrudade i gudadräkt, till universums medelpunkt. Och kunskapens makt kunna ej i längden ens våra mest intima åskådningar motstå.

Då stundar en omvälvning i den västerländska kulturgemenskapens åskådningssätt, vars fulla räckvidd ingen mäktar fatta

(M F 33). Men upplösningen är den mark, ur vilken en högre och friare moral och rätt skall växa fram.

Vetenskapen kan nu giva denna utveckling ledning, såvitt målet redan är givet genom personligt ställningstagande. Den kan upplysa om betingelserna och medlen för dess relativa uppnående i varje fall. Men ett *böra* kan den ej giva, ej uppställa en värdeprincip på egen hand, ej ens en betingad. Moralvetenskapen är ej en lära i moral, blott en lära *om* moralen: den är är en vetenskap om de faktiska moraliska värderingarna i deras historiska växt, stödd på en psykologisk analys och ledd av kritiskt filosofiskt inträngande i här verksamma idéer.

Återblick.

I.

De återgivna framställningarna ge rika bidrag till belysningen av den förvrängning av verklighetsmedvetandet, som enligt Hägerström orsakas av känslors och önskningars fördärvliga inflytande. De lura oss att förväxla den värderande inställningen med det konstaterande omdömets.

I den moraliska föreställningen som blott sådan mena vi ej, att börat verkligen tillhör handlingen. Objektiv skillnad mellan rätt och orätt uppstår genom att börat förbindes med verklighetsbegreppet. Realiteten därbakom är vårt moraliska intresse i betydelse av det som vi värdera högst. Vi ha en hel skala av sådana fasta associationer från seden som det rättas substans upp till religionens Gud och till samvetet som en inre absolut makt, som på det kännbaraste sätt reagerar mot kränkningar. I medvetandet om skuld och ansvar möta vi en ofrånkomlig makt i vårt eget inre, vilken förklarar oss hemfallna till straff eller också fritar oss. Makten som gudomlig världsgrund ligger bakom denna föreställning, även när makten mer eller mindre tydligt införlivas med vårt eget jag. Samvetet är alltjämt för oss den högsta maktens representant, den i sig själv vördnadsvärda auktoriteten.

Överallt i historien se vi, hur de moraliska värdena förankrats i själva världsmakten eller också i abstrakta översinnliga ordningar och hur människorna gjort sin egen moraliska åskådning till den enda rätta och i sin motståndare sett världsmaktens

motståndare. Därmed ha slussarna öppnats för hätskhet och fanatism. Alla *naturrättsliga* föreställningar återgå på föreställningar om människans egen gudomliga värdighet. Intressena ge föreställningarna dess utformning, medan traditionen rotfäster dem. Intressena behöva något överjordiskt att klänga sig fast vid.

Så ha statsmakt och klassintressen heliggjorts men även den enskilda människans »naturliga rättigheter», som återgå pa hennes helighet, hennes gudomliga okränkbarhet. Sin kraft hämta alla dessa föreställningar från våra intressen.

När juridiken söker rättens grund i en helig och vördnadsvärd vilja, rör den sig med samma vidskepliga föreställning, som skapat romarrättens *över lagarna höjde kejsare*. Suveräniteten som rätt till högsta makten i samhället (med motsvarande plikter för undersåtarne) är en överjordisk, helig och vördnadsvärd storhet. *Suveränens vilja* är en handlingsregel, som står högst ur värdesynpunkt och som därmed är höjd över alla jordiska skrankor. Den uppenbara orimligheten i denna föreställning återgår i den moderna juridikens olika varianter av viljebegreppet. Inom privaträtten är rättigheten som makt att tvinga eller förplikta i verkligheten en metafysisk storhet, en metafysisk kraft att tvinga till en viss prestation. Genom att förpliktelsen *säges vara förhanden* skapas ett nytt realt predikat — vilket är rena trolldomen! Statsmakten skapar genom auktorisering vissa mystiska krafter hos den enskilde. Den statliga härskarpersonlighetens mystiska makt har i vår tid rent av överförts på *rättsreglerna själva:* »rätten själv» bjuder, befaller, bemyndigar o. s. v. Statens *ursprungliga rätt* och alla naturliga rättigheter äro metafysiska krafter, som vid angrepp ur sig framtrolla en metafysisk kraft att öva tvång.

I rättslivets bakgrund ligga överallt intressesynpunkter. I dess förgrund står den objektiva rätten, som ligger i »sakens natur» (dess bestämdhet), förpliktelsen framgår på objektivt sätt ur givna sakförhållanden. Det rätta är en objektiv real bestämning: lagstiftare och domare äro själva (psykiskt) bundna av föreställningar om objektiva normer. De grunda sin egen auktoritet på dessa normers giltighet. »Rättvisan» är något, som består före processen, och kräver laguttryckets utfyllnad medels tolkningsregler, som överensstämma med rättvisan och som även de betraktas som gällande rätt.

Viljeteorien i rätten är ingenting annat än den gamla metafysiska förnuftsrätten i maskerad form. Vi påträffa det gamla *översinnliga bandet,* när härskarmakten förpliktar sig själv genom rättssatser. Plikten blir ett band, som beror av maktens löfte som i den gamla naturrätten. Den juridiska viljeteorien förutsätter, att den gällande rätten är ett slutet system, som skiljer den både från naturordningen och från moralen och som utgör ett särskilt helt av metafysisk natur. Den naturliga verkligheten visar endast bristfälliga motsvarigheter till denna fingerade övernaturliga viljeenhet, som är lika orimlig, i vilka former den än uppträder. Endast i ringa utsträckning uppbäres rätten av viljor med gemensam inriktning. Den s. k. rättsviljan upplöses av analysen i en mångfald disperata faktorer. Det avgörande är, att vissa regler för samlivet på ett någorlunda enhetligt och konstant sätt upprätthållas. Verkligheten bakom statsviljan och härskarmakten är *rättens realisationskraft* som verksam inom samhället. Ett kraftägande regelsystem blir faktiskt uppehållet på grund av de krafter, som i det hela upprätthålla systemet. (Obs. användningen av kraftbegreppet!)

Utgår man nu ifrån att det är den enhetliga samhällsviljan eller rättsordningen, som bjuder och befaller i rätten, ställes man inför oövervinnliga logiska och reala svårigheter och råkar in på mytologiens och magiens område. Viljeteorien har sina rötter i hävdvunna föreställningar om mystiska krafter och band, vare sig teorien framträder som normteori eller deklarationsteori eller som en förbindelse av båda.

Statsviljan som rättens bärare är en tom fiktion. Det intresse, som framdrivit lagen, är ingen befallande person, endast ett motiv, som verkat hos de personer, som utrustats med kraften att sätta ny rätt. Rättsregler verka faktiskt genom ett komplex av psykiska krafter i samhället. Historien visar inga exempel på en enhetlig rättsuppehållande kraft. Och en sådan är i själva verket oföreställbar och därför oduglig som förklaringsprincip. Viljeteorien leder logiskt över till en översinnlig vilja, som icke har med vår värld att skaffa.

I det moderna rättsmedvetandet grundas statens rätt att straffa på det mystiska bandet mellan straffet och det verkligt orätta. De teorier, som ställa sig på rättsmedvetandets grund, måste operera med dess kategorier.

Tillräknelighet i betydelse av viljefrihet vid brottets begående är en föreställning, som beror av en ur hämndbegäret framgången isolering och absolutifiering av den handlande personen. Den moraliska indignationen behöver isolera den handlande personen från den allmänna orsakskedjan och framställa honom som en rent ursprunglig orsak till handlingen. (Denna kritik vilar på Hägerströms uppfattning av kausaliteten som nödvändigt sammanhang inom en real begreppsföljd.) Bakom ligga primitiva hämndinstinkter. Känslor förvilla här förståndet (= hindra verklighetsföreställningen att fungera; förståndet som sådant, recta ratio, fungerar alltid riktigt, eljest är det ej förståndet, som fungerar. Här uttrycker sig Hägerström alltför populärt och vårdslöst. E. L). I den mån känslorna få verka ohämmat, medföra de starka faror för kulturens bestånd. De öppna slussar åt en hätskhet, som icke känner några gränser. Om grundvalen för min bestämdhet av den vedertagna pliktmoralen råkar vara egocentrisk, kan pliktkänslan följdriktigt bli omskapad till ren förbrytarmoral. Den internationella politiken uppvisar liknande företeelser.

Det kan blott vara en fördel, om samhället blir i stånd att bestämma straffet efter förnuftig övertygelse om vad dess intressen kräva och icke efter känslor, som förvirra förståndet, efter vedergällningsrättens krav. Historien visar oss en motsats mellan hätskhetens och altruismens moral. Hätskheten förkastas som sådan men gillas i den moraliska indignationen. Stödes denna av religiösa föreställningar, kan indignationen bli en helig vrede, som går över alla mått och gränser. Det måttlösa i våra dagars klasshat har sina rötter långt nere i folkmoralens absolutifiering av sina värden, som så kommit att verka i antikulturell och antisocial riktning. I folkrätten måste *staternas rättigheter* som föregivna övernaturliga krafter uppegga folken till blodig kamp, när de känna sig kränkta i dessa sina rättigheter. Den naturrättsliga utstofferingen av givna intressen är överallt en allvarlig kulturfara.

Det är därför av största vikt, att den kunskapsteoretiska värdekritiken vinner tillämpning inom vetenskapen och tränger ut i det allmänna föreställningssättet. Vi måste allmänt lära oss att ej längre betrakta värdet och börat som någon sorts objektiv och real givenhet i det naturliga verklighetssammanhanget.

Människan måste se sig själv sådan hon är, ett begränsat och relativt led i ett ändlöst natursammanhang, där förståndet ej kan iakttaga och urskilja några objektiva värden och värdegrader. Vi måste släppa vår gudavärdighet, det är den enda möjliga vägen för oss att bli verkliga människor, att vinna den lycka och kultivering, det meningsfulla livsinnehåll, som vi innerst eftertrakta.

Religionens föreställningar ha hittills gjort oss den tjänsten att låta oss själva och vår strävan framstå som led i ett större helt. Men numera behöva vi ej dess vidskepliga föreställningar för att kunna känna ansvar för våra högsta värdens realisering. Det är onödigt att göra mänskliga intressen, klädda i gudadräkt, till universums medelpunkt. Det är nog, att vi veta, att realiseringen av våra högsta värden är det enda, som för oss gör livet värt att leva. En fruktan är tillräcklig: fruktan för att svika vår uppgift i fråga om dessa värdens realisering. (Hur vidskepelser skola realiseras, upplyser Hägerström ej om.)

II.

Vi måste nu peka på ett par kritiska punkter som Hägerström aldrig upptagit till behandling.

Redan en hastig blick på den positiva rätt och moral, som Hägerström själv förfäktar, bör göra det klart, att han här lämnar sin egen kunskapsteoretiska ståndpunkt. Uppenbarligen behandlas värdet här som ett »logiskt» hanterligt element, och vilja och personlighet behålla ej sin fastslagna karaktär av tomma ordsammanställningar, av psykofysiskt oundvikliga fantasier, om vilkas giltighet det är meningslöst att fråga. Hägerströms kritik av rättsliga, religiösa och etiska åskådningar och deras inverkan på samhällslivet vilar på värderingar, som tydligen anses som giltiga och som samtidigt måste fastslås som lika tanketomma som alla andra värderingar, som en »intellektuell lek med känslouttryck». Här föreligger en lucka i Hägerströms tankearbete, som det för hans lärjungar bör vara angeläget att utfylla. På något sätt måste meningsbegreppet äga giltighet även på det praktiska området och inte blott smusslas in där i löndom. Eljes blir Hägerströms praktiska argumentering meningslös. De generaliserade intressena och värderingarna synas obegripliga. De ha ingen legitim placering inom hans system.

Den bestående behållningen av Hägerströms filosofiska livsverk se vi främst i hans tillämpning av den objektiva idealismens princip på idealismen själv. Det går ej att behandla andliga verkligheter som naturföremål eller att driva någon sorts »naturvetenskap om det andliga». Värde är en sak, verklighet en annan. Men bortom denna förstörelse skymta vi för vår del en möjlighet till idealismens förnyelse. Det avgörande steget se vi i meningsbegreppets överordning över objektivitetens och bestämdhetens begrepp.

Uppgiften blir för oss att genomföra den idé om förnuft och mening, som stycke för stycke arbetat sig fram hos Plotinos och Augustinus, Herder och Goethe, Hegel och Dilthey, i grunden också hos nybeströmianer, fenomenologer, nykantianer och helhetspsykologer. Programmet för en sådan nyorientering anse vi vara framlagt av Paul Hofmann i så pass tydliga drag, att den allmänna riktningen kan uppfattas. Men vi veta också, att en sådan åskådning hittills ej kunnat verka genom några överväldigande prestationer. Vi äga hittills huvudsakligen ansatser, löften, kritiska exposéer. Mot dessa står hela massan av historiska traditioner, som bygga på objektivismen i dess olika former som den enda rimliga utgångspunkten.

Hägerström har hårdhänt kritiserat objektivismen både som naiv realism, objektiv idealism och psykologism. Men hans egen tankeverklighet synes oss fullständigt hänga i luften, svävande på ett obestämbart sätt mellan ren empiri och ren metafysik. I denna ställning kan principen omöjligen hävda sig som »*das Prinzip der Wissenschaft*».

Omdömets homogenitet med den rena tankeverkligheten och dennas homogenitet med omdömet säger oss intet rörande omdömets homogenitet med den rent sinnliga verkligheten (inklusive de fysiologiska kvaliteterna) och de former av förnimmande, i vilka denna omedelbarligen uppfattas, ej heller om den rent sinnliga verklighetens och den sinnliga uppfattningens inbördes homogenitet. Hägerström ser här framför sig en prestabilerad harmoni mellan samtliga erfarenhetsfaktorer, en universell korrelation, men vi få aldrig veta, hur han positivt når denna samsyn. Han ger oss ingen som helst förklaring av den verksamma arbetande och kämpande tanken, endast en statisk idealbild, vars påstådda betydelse för den verkliga människan, sådan

erfarenheten visar henne, alltjämt står fullständigt ohärledd, oförklarad och obegriplig. I jämförelse med denna position synes oss meningsfilosofien i all sin ofärdighet och ofullständighet ha ett avgjort företräde genom sin intima anknytning till vår psykiska erfarenhet och genom sitt fördomsfria hänsynstagande till *alla* faktorer, varmed den mänskliga kunskapen faktiskt arbetar. Den kan framför allt göra rättvisa åt det mänskliga jaget och medvetandet, åt andens gemenskap med kroppen, medmänniskan och samhället. Utan en sådan gemenskap är »realiseringen av våra högsta värden» en olöslig uppgift.

Det torde ha ett visst samband med kunskapsprincipen, att Hägerström egentligen aldrig upptar en värdeteoretisk synpunkt, som framträder redan hos Platon och Augustinus och i våra dagar starkt betonats av bl. a. Klages, Scheler och Otto. Innesluter ej varje uppfattning av det levande och besjälade redan fröet till ett värdeomdöme? Kan man komma ifrån, att känslan för det levande och besjälade som sådant kan direkt bilda underlag för medvetandet om förpliktelse, resp. objektiva värden — och detta utan att någon som helst social suggestion kan skjutas emellan som rimlig förklaring? Vi torde här ha en av Hägerströms förbigången förklaring till den makt, som animism och antropomorfiering utöva långt bortom konstens område (t. ex. i samhälls- och statsuppfattningen). Endast det döda och mekaniska synes av oss kunna betraktas med full likgiltighet och detta kanske endast vid en konstgjord inriktning och begränsning av uppmärksamheten. Hägerström synes oss här alltför starkt påverkad och ledd av det stoiska apatiidealet och kan tydligen uppskatta *den lidelsefulla hängivenheten* huvudsakligen blott från synpunkten av dess negativa och livsförstörande möjligheter.

Känsla och vilja som positiva, eventuellt även kunskapsfrämjande makter falla i det hela taget utom hans synkrets. Platons inspirerade skildringar av eros' betydelse stöta tydligen bort honom lika starkt som den kristna *agape*. Endast en lidelse tycks han obetingat acceptera: lidelsen för sanningen som konstaterad faktisk bestämdhet. Han framhåller starkt den blinda och egocentriska hänsynslöshet, som ofta förbinder sig med hängivenheten åt rättens och rättvisans idéer. Men i själva verket torde *lidelsen för sanningen, den av mig insedda sanningen,* ofta inspirera den blinda fanatismen på ett vida farligare sätt,

psykologiskt svårare att genomskåda än lidelsen för rätten (vars falskhet så ofta ligger öppen t. o. m. för ett barn). Förbindelsen med egenkärleken och maktbegäret synes här betydligt fastare, pålitligare och — oåtkomligare för den kritiska reflexionen. Även heligheten ter sig här mera elakartad. Det är nog att peka på de lärda striderna i olika tider.

Jag får till sist erkänna en lucka i min egen framställning. Jag har icke upptagit Hägerströms satser om förhållandet mellan språk och tanke till närmare prövning. Men materialet ger här ej tillräckliga anknytningspunkter: satserna framföras dogmatiskt utan närmare motivering och utan hänvisningar till den språkvetenskapliga litteraturen. Det vore önskvärt, att Hägerströms lärjungar upptoge och fullföljde hans synpunkter; vi kunde då bli i tillfälle att bedöma, hur långt de leda. Innan detta skett, är en granskning »gegenstandslos». Min uraktlåtenhet synes mig under dessa omständigheter välbetänkt.

Anförda arbeten av Hägerström.

(*UUÅ* = Uppsala universitets Årsskrift. *HVS* = Skrifter utg. av K. Humanistiska vetenskapssamfundet i Uppsala.)

Undersökning af den empiristiska etikens möjlighet. Ups. **1895**.

Om den moraliska känslan och driften såsom förnuftiga. Ups. **1895**. (Cit. Rationalistisk etik.)

Om filosofiens betydelse för mänskligheten. Ups. **1898**.

Kants Ethik. Ups. **1902**.

Stat och rätt I. (Qu. prod.) Upps. **1904**.

Das Prinzip der Wissenschaft I. (Qu. prod.) Upps. **1908**.

Social teleologi i marxismen. Upps. **1909**. (UUÅ 1909.)

Kritiska punkter i värdepsykologien, i Festskrift tillägn. E. O. Burman. Upps. **1910**.

Till analysen af det empiriska självmedvetandet. Ups. **1910**.

Botanisten och filosofen. Sthlm **1910**.

Om moraliska föreställningars sanning. Sthlm **1911** (även i Socialfilosofiska uppsatser 1939).

Om sociala vidskepelser, i Tiden **1913** (även i Socialfilosofiska uppsatser).

Är gällande rätt uttryck av vilja?, i Festskrift tillägn. Vitalis Norström. Göteb. **1916**.

Till frågan om den objektiva rättens begrepp I. (Qu. prod.) Upps. **1917**. (HVS 19: 2.)

Naturrätt i straffrättsvetenskapen?, i Svensk Juristtidning **1920**.

Kriminalpsykologiska reflexioner (ibid. **1925**; även i Socialfilosofiska uppsatser).

Der römische Obligationsbegriff I, Upps. **1927**. (HVS 23.)

Rec. av Hans Kelsen, Allgemeine Staatslehre, I—II, i Litteris **1928**.

Axel Hägerström i Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Bd 7, Lpz. **1929**.

Socialfilosofiska uppsatser. Sthlm **1939**.

Rec. av arb. av S. Helander, i Svensk tidskrift 1922.

Begreppet viljeförklaring på privaträttens område, i Theoria 1933.